المركز القومى للترجمة

وليام چيمس

البراجماتية

ترجمة: محمد على العريان

تقديم: زكى نجيب محمود

ميراث الترجمة

1270

البراجماتية

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة : طلعت الشايب

- العدد : ١٢٧٠
- البراجماتية
- وليام جيمس
- محمد على العريان
- زكى نجيب محمود
- ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب :

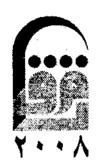
Pragmatism

by : William James

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
E.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

البراجماتية

تأليف : وليام چيمس
ترجمة : د. محمد على العريان
تقديم : د. زكى نجيب محمود



٢٠٠٨

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

چيمس ، وليام
البراجماتية/ تأليف : وليام چيمس ؛ ترجمة : الدكتور محمد علي العريان ؛ تقديم : زكي نجيب محمود
القاهرة: المركز القومي للترجمة ، ٢٠٠٨
٤٩٢ ص ؛ ٢٠ سم
١- البراجماتية (فلسفة)
(أ) العريان ، محمد علي (مترجم)
(ب) محمود ، زكي نجيب (مقدم)
(جـ) العنوان ١٤٤,٣

رقم الإيداع ٢٠٠٨/٢٣٢١٧
الترقيم الدولي I.S.B.N. 977 - 437 - 977 - 2
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

البراجماتية

تأليف

وليام جيمس

ترجمة

الدكتور محمد علي العريان

تقديم

الدكتور زكي نجيب محمود

المشتركون في هذا الكتاب

المؤلف : وليام چيمس

نال شهرة عظيمة كفيلسوف ومتخصص فى علم النفس ، وهو الأخ الأكبر لهنرى چيمس الروائى ومؤلف القصص القصيرة . ولد سنة ١٨٤٢ لأب متفقه فى الدين . تعلم فى عدة مدارس فى أوروبا ، وتتلمذ على أيدى مدرسين خصوصيين فى مدينتى نيوبورت وألبانى . فى السنين الأولى من حياته قسم وقته بين دراسة الفنون والعلوم ، وفى سنة ١٨٦٠ ذهب إلى نيوبورت ليدرس التصوير مع وليام هنت ، ولكنه التحق فى السنة التالية بمدرسة لورانس للعلوم التابعة لجامعة هارڤارد ، فدرس الكيميا والتشريح المقارن والفسيولوجيا . وفى سنة ١٨٦٤ دخل مدرسة الطب بجامعة هارڤارد . وفى سنتى ١٨٦٥ و ١٨٦٦ سافر فى رحلة إلى البرازيل عاد بعدها إلى هارڤارد ، ولكنه ما لبث أن تركها ، وسافر إلى درسدن وبرلين حيث قضى مدة ثمانية عشر شهراً . وفى هذه الفترة أصابه اضطراب ذهنى شديد فتحول إلى الفلسفة التى وجد فيها مخرجاً له من المحنة ، وكان هذا

بدء اهتمامه بعلم النفس والفلسفة الدينية ، وأخيراً نال درجة الدكتوراه فى الطب من جامعة هارفارد سنة ١٨٦٩ .

وفى سنة ١٨٧٢ عين مدرساً للفسيولوجيا بجامعة هارفارد ولم تنقطع صلته بهذه الجامعة إلا فى سنة ١٩٠١ حين عين أستاذاً غير متفرغ للفلسفة فألقى المحاضرات فى الفسيولوجيا وعلم النفس والفلسفة . وقد أدخل وليم چيمس فى جامعة هارفارد منهجاً فى فلسفة التطور يعتبر أول منهج فى أمريكا يشرح علاقة علم النفس بالفسيولوجيا ، كما أنشأ أول معمل أمريكى لتجارب علم النفس سنة ١٨٧٦ .

وقد طبع كتابه « مبادئ علم النفس » سنة ١٨٩٠ وكان قد ظهر فى هيئة مقالات فى المجلات العلمية . وفى سنة ١٨٩٩ أعد طائفة من المحاضرات بجامعة أدنبره ، كانت أساساً لكتابه الشهير « أنواع مختلفة من التجربة الدينية » ، فذاع صيته كأشهر فيلسوف أمريكى فى عصره . وقد توفى إثر إصابته بنوبة قلبية فى أغسطس سنة ١٩١٠ .

المترجم : الدكتور محمد على العريان

أستاذ التربية فى كلية المعلمين ، وخبير الأمم المتحدة المنتدب بمعهد تدريب المعلمين بالخرطوم . حصل على ليسانس الآداب ، قسم اللغة الإنجليزية من كلية الآداب ،

جامعة القاهرة مع درجة الامتياز سنة ١٩٣٩ ، ثم حصل على دبلوم معهد التربية العالى للمعلمين بالقاهرة مع مرتبة الشرف سنة ١٩٤٠ . درس فى أكسفورد واكسترا بإنجلترا وحصل على دبلوم اللغة الإنجليزية ، ثم حصل على درجة الماجستير فى التربية وعلم النفس من جامعة كولومبيا سنة ١٩٥٠ ، ودرجة الدكتوراه فى التربية من جامعة كولومبيا سنة ١٩٥٢ ، ومنحته هذه الجامعة ميدالية الخدمة العلمية الممتازة سنة ١٩٥٤ . شغل عدة مناصب هامة فعمل مديرا لمكتب الاستعلامات السياحية بنيويورك ، ثم عمل بقسم الإذاعة والترجمة بمقر الأمم المتحدة فى نيويورك ، كذلك عمل بدار التحرير للطبع والنشر . ترجم كتاب « النفس المنبثقة » وكتاب « نظرات فى الثقافة » و « أحاديث للمعلمين » و « النشاط المدرسى فى المرحلة الثانوية » و « عندما يواجه المعلمون أنفسهم » و « نظرات فى التعليم الثانوى » و « لماذا نعلم ؟ » و « قاموس جون ديوى للتربية » « أفكار وشخصية وليم جيمس » وهى جميعها من الكتب التى أصدرتها هذه المؤسسة .

مصممة الغلاف : هانم أبو المكارم

بكالوريوس فنون جميلة — قسم الديكور . تعمل مهندسة ديكور بالتليفزيون . صممت عدة أغلفة لكتب المؤسسة .

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة

بقلم

الدكتور زكى نجيب محمود

إنه مهما تختلف الآراء فى الفلسفة البراجماتيـة قبولا ورفضاً ، فإن تلك الآراء المختلفة جميعاً تلتقى عند نقطة يتفق عليها القابلون والرافضون على حد سواء ، وتلك هى أن البراجماتية إنما جاءت تعبيراً عن عصرنا العلمى من بعض وجوهه ، وإنه ليتعذر — بل يستحيل — على المتعقب لثقافة هذا العصر أن يغمض عينيه عن هذا التيار الفكرى الذى لم يكد يتفجر ينبوعه على يدى تشارلز بيرس (١٨٣٩ — ١٩١٤) حتى أخذت روافده تتدفق فى سرعة وغزارة فأخصبت مختلف المطارح من دنيا الفكر والثقافة ، وإذا كانت دراسة هذا التيار الفكرى أمراً لزاماً على المثقف العام ، فهى ألزم للدارس المتخصص فى الفلسفة ، لأن المذهب البراجماتى بين اتجاهات الفلسفة المعاصرة ليس واحداً منها وكفى ، بل هو ركيزة رئيسية تلتف حول أطرافها وأركانها دراسات فرعية كثيرة .

وكان وليام چيمس – مؤلف الكتاب الذى بين أيدينا – ثانى أئمة ثلاثة فى ميدان الفلسفة البراجماتية ، يسبقه بيرس ويلحقه ديوى ، وللثلاثة الأئمة أصول يشتركون فيها ، ثم لكل منهم خصائص ينفرد بها دون زميليه ، ومن أهم تلك الأصول المشتركة تلك اللفتة الجديدة فى معيار الصدق المنطقى لعبارة من العبارات ، فمتى تقول عن قول إنه صادق ؟ لقد عرفت الفلسفة قبل ذاك تيارين أساسيين : هما تيار الفلسفة المثالية ،وتيار الفلسفة التجريبية ،وكانت الفلسفتان كلتاهما ، – وإن اختلفتا على مصدر المعرفة ماذا يكون ؛ فتقول المثالية إنه العقل دون الحواس ، وتقول التجريبية بل إنه الحواس ، وما العقل إلا حصيلة محسوسات خبرناها – أقول إن هاتين الفلسفتين كلتيهما برغم اختلافهما على مصدر المعرفة ، قد اتفقتا على أن المرجع الذى نرتد إليه فى تصديق قول ما أو تكذيبه ، هو هناك قائم ، نعود إليه بالقول المطلوب الحكم عليه بالقبول أو بالرفض ، وما على المراجع المحقق إلا أن يقيس القول إلى ذلك الأصل القائم ليرى إن كان القول أميناً فى تصويره أم أنه قد أخل به وانحرف ؟ والأصل عند المثاليين فكرة فى الرأس ، وهو عند التجريبيين واقعة خارجية تدرك بالحواس ، لكنه عند الجماعتين قائم سابق على القول الذى هو إنما جاء

ليحكى عن ذلك الأصل ويصوره . . وإذا كان كذلك ، ثم إذا كانت « المعرفة » الإنسانية إن هى إلا جملة أقوال توزعت على صفحات الكتب وفى كلام المتحدثين ، إذن فتلك المعرفة الإنسانية إنما تتعلق بما كان أو بما هو كائن .

ثم جاءت اللفتة البراجماتية الجديدة ، التى شدت الأعناق وجذبت الأنظار مما « كان » ومما هو « كائن » إلى ما « سوف يكون » ، شدت الأعناق وجذبت الأنظار من « الماضى » إلى « المستقبل » وذلك بأن جعلت معيار صدق القول هو ما يترتب على ذلك القول من نتائج ، فأعطنى من القول ما يهدينى سواء السبيل فى حياة عامة أو فى صناعة وزراعة وتجارة ، أسلم لك من فورى بأنه قول حق ، بغض النظر عما « كان » وما هو « كائن » بالفعل ، فليس « الحق » شيئاً قائماً هناك ثم يجىء الناس ليشخصوا إليه بأبصارهم وليقولوا فيه ما يقولون ، بل الحق هو طريقة سير نمشى فى الحياة على هداها .

ذلك هو الجانب العميق المشترك بين الأئمة الثلاثة ، وأما ما ينفرد به وليام چيمس ، فهو — أولا — جاذبية حديثه حتى يكاد يحول الكتابة الفلسفية إلى أدب ، بسلاسة اللغة وطواعيتها ، وبهذه التشبيهات الرائعة الموضحة التى لا تخلو منها صفحة من كتبه ، ولا غرابة أن أصبح چيمس هو اللسان

المعبر عن الفلسفة البراجماتية عند أوساط المثقفين من غير طلاب الفلسفة المتخصصين ، و — ثانياً — يتميز چيمس دون زميليه بما هو أهم من ذلك عند عامة المثقفين ، ألا وهو إيمانه الديني الذى جعله يقيم البرهان على أن الاعتقاد فى الله مقبول من وجهة النظر البراجماتية نفسها ، وحسب هذا الاعتقاد برهاناً على صحته أن الفروق كثيرة وواضحة فى الحياة العملية بين المؤمن به وغير المؤمن ، فلدى المؤمن سكينة وطمأنينة وتفاؤل لا يعرفها غير المؤمن فى قلقه وتشاؤمه ، على أن استخدام البراجماتية للدفاع عن الإيمان هو نفسه الذى أغضب بيرس حتى لجأ إلى تغيير كلمة « البراجماتية » التى كان أول من استخدمها من البراجماتيين لتعنى ما تعنيه ، محتجاً بأن چيمس قد أفسد معناها بالتوسع فى تطبيقها ، فهى إنما أريدت لتقتصر على المجال العلمى ، لكن چيمس قد أخرجها من نطاقها .

على أن هذه المسألة بحذافيرها وإن تكن هى عادة المسألة التى تستلفت نظر أوساط المثقفين إلا أنها ليست هى التى تهم دارسى الفلسفة من الطابع الذى يميز چيمس بصفة خاصة . فأهم منها عند هؤلاء الدارسين مذهبه فى « التجريبية المتطرفة » التى عالج بها نقصاً شديداً فى المذهب التجريبى كما كان معروفاً

قبله عند أنصاره : لوك ، وباركلى ، وهيوم ، من الفلاسفة الإنجليز . فهؤلاء جميعاً وإن يكونوا قد أصروا على أن تكون الحواس مصدر المعرفة الإنسانية ، إلا أنهم وقفوا عند حد المحسوسات المتفرقات حتى إذا ما أرادوا أن يعللوا ربط هذه المحسوسات المفككة فى معرفة متصلة متماسكة الأطراف ، قالوا إن الإنسان العارف يربط تلك المحسوسات فى ذهنه بروابط من عنده . . وها هنا كان المثاليون يجدون موضع الضربة القاتلة ، لأنهم كانوا يردون بحق قائلين إن المحسوسات وحدها —إذن—لا تكفى وتحتاج إلى فاعل داخلى يقوم بعمليات الربط . فلما جاء چيمس وأدرك هذا النقص الواضح فى فلسفة التجريبيين ، قام بسد الثغرة ، وذلك بأن عرض لوناً جديداً من التجريبية يجعل الإنسان يتلقى من الخارج صور المحسوسات ، كما يتلقى الروابط التى تربطها سواء بسواء ، وتلك هى ما يسمونه بالتجريبية المتطرفة أو بالتجريبية الجذرية ، لأنها تتناول الموضوع من جذوره .

وإنه لمذهب يؤدى بچيمس إلى نتيجة هامة ، وهى القول بأن العالم متكثر متعدد الكائنات وليس هو بالعالم المتصل المترابط فى كيان واحد كما يريد له المثاليون أن يكون .

وهكذا ترى چيمس فى فلسفته البراجماتية مزيجاً فريداً

من قلب المؤمن وعقل العالم ، وإنه ليقسم المفكرين — بحسب أمزجتهم — قسمين : أصحاب العقول الصلبة ، وأصحـــاب العقول الطيعة ، ويميز الفريق الأول بنزعته التجريبية ، وبتعويله على شهادة الحواس ، وبتشاؤمه ، وتشككه فى الدين ، وبانتزاعه من العالم مبدأ السير نحو غاية معقولة ، فيجعله عالماً يخبط فى طريق المصادفات العمياء ، تتعدد فيه الكائنات التى لا يوجد بينها هدف ولا خطة ، فإن كانت فيه حقائق فقصاراها درجة من الاحتمال لا تبلغ مبلغ اليقين . وأما الفريق الثانى فهم المثاليون المتفائلون المتدينون الموحدون للكون فى كيان واحد مرسوم السير نحو هدف حكيم عاقل ، ولذلك فالحقائق فيه تتصف باليقين . . . فأين ياترى يقع چيمس نفسه من هذين القسمين ؟ إنه يأخذ من الفريق الأول تجريبيته وتعدديته واعتماده على الخبرة الحسية ، ويأخذ من الفريق الثانى تدينه وتفاؤله ، وهذا المزج عنده بين المزاجين هو الذى قصدنا إليه حين قلنا إنه نمط فريد يجمع بين قلب المؤمن وعقل العالم .

وفى هذا الكتاب ثمانية فصول وملحق ، فأما الفصول الثمانية فتبحث على التوالى فى : ما يعتور الفلسفة فى عصره من إشكال ، ثم شرح لما تعنيه البراجماتية ، يعقبه تطبيق على

طائفة من مشكلات الميتافيزيقا، وبعد ذلك يفرد فصلا خاصاً لمشكلة « الواحد والكثير » ، ويليه فصل يحدد فيه العلاقة بين المذهب البراجماتى من جهة وأحكام الإدراك المشترك من جهة أخرى ، وفصل آخر يحدد فيه معنى « الصدق » فى المذهب البراجماتى ، وأخيراً يتناول الجانب « الإنسانى » من هذا المذهب ، ثم يوضح موقفه من الدين — تلك هى الفصول الثمانية ، وأما « الملحق » فكله خاص بمعنى الصدق كما يراه على أساس المذهب البراجماتى .

إننا فى هذا الكتاب بإزاء مرجع نفيس أصيل فى ميدان الفلسفة البراجماتية ، ولا يسعنا إلا أن نحمد الظروف التى أتاحت للأستاذ الدكتور محمد على العريان أن ينقله إلى العربية بأسلوبه الجذاب ، ولكم تمنيت له — وأنا أقرأ الترجمة — أن يشاركنا نحن رجال الفلسفة فى مصطلحاتنا التى أوشك الاتفاق عليها فى التأليف الفلسفى أن يكون عاماً ، فلسنا نقول عن « الجوهر » الكيان ولا المادة كما يقول ، ولسنا نطلق على الاسكولائية اسم الفلسفة الكلامية كما يطلق ، ولسنا نقول عن « المكان » المدى أو الفضاء كما اختار لنفسه أن يقول هذه الكلمة آنا وتلك آنا ، وغير ذلك كثيراً مما لا نألفه فى الكتابة الفلسفية المعاصرة من ألفاظ ، ولكن

مهما يكن من أمر ، فهذه الترجمة العربية لا بد مالئة فراغاً في المكتبة الفلسفية عندنا طالما تمنينا له أن يملأ ، ليجد القارئ العربي بين يديه ما يحتاج إليه من مصادر المعرفة الحديثة .

مقدمة المؤلف للبراجماتية

ألقيت المحاضرات التالية فى معهد لوويل بمدينة بوسطون فى أشهر نوفمبر وديسمبر لسنة ١٩٠٦ ، وفى يناير سنة ١٩٠٧ بجامعة كولومبيا بنيويورك . ولقد طبعت بنفس الصورة التى ألقيت بها بدون تنقيحات أو تفاسير أو حواش .

ويبدو أن الحركة البراجماتية — كما تسمى بهذا الاسم الذى لا أسيغه والذى يظهر أن الوقت قد فات لتغييره — قد قذفت بنفسها من خالق على نحو مفاجىء وبدون سابق إنذار .

فثمة عدد من الاتجاهات وجدت دائماً فى الفلسفة أصبحت جميعها مرة واحدة على وعى بنفسها بشكل جماعى ، وعلى وعى برسالتها المشتركة . ولقد حدث ذلك فى عدد كبير جداً من الدول ومن وجهات نظر مختلفة عديدة جداً ، لدرجة أن أدى الأمر إلى صدور بيانات كثيرة غير متفق ولا متعارف عليها .

ولقد سعيت إلى لمّ شعث الصورة كما تعرض نفسها لعينى بحيث أتناولها إجمالا فى خطوط عريضة ، وبحيث أتحاشى الخلاف التافه القليل الأهمية .

ذلك أن قدراً كبيراً من الخلاف العقيم ، فيما أعتقد ، كان من الممكن تلافيه لو أن نقادنا آثروا الانتظار والتريث حتى تبرز رسالتنا بشكل جلي .

فإذا ظفرت محاضراتى باهتمام وشغف أى قارئ للموضوع العام ، فليس ثمة شك فى أنه سيرغب فى المضى فى متابعة القراءة . لذلك سأزوده بعدد قليل من المراجع :

فى أمريكا : « دراسات فى النظرية المنطقية » لجون ديوى تعتبر ركيزة أساسية لا غنى عنها .

واقرأ أيضاً لجون ديوى المقالات الواردة فى المجلة الفلسفية Philosophical Review المجلد ١٥ ، الصفحات ١١٣ و ٤٦٥ وفى مجلة العقل Mind المجلد ١٥ ، صفحة ٢٩٣ ، وفى صحيفة الفلسفة Journal of Philosophy المجلد ٤ ، صفحة ١٩٧ .

ولعل خير بيان يمكن للمرء أن يبدأ به هو كتابات ف . ش . س . شيلر فى كتابه « دراسات فى الإنسية » وخصوصاً المقالات المرقمة بالأعداد ١ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٨ ، ١٩ . ويجد القارئ أن مقالاته السابقة والمادة الجدلية بصفة عامة المتعلقة بالموضوع ، مشار إليها بشكل واف فى تذييلاته .

وبالإضافة إلى ذلك ، أنظر فى مؤلف ج . ميلود المعروف باسم التفسير العقلى Le Rationnel سنة ١٨٩٨ وكذلك مقالات لى روى اللطيفة فى مجلة الميتافيزيقيا Revue de Métaphysique مجلد ٧ ، ٨ ، ٩ .

وكذلك اقرأ مقالات بلونديل دى سالى فى حوليات الفلسفة المسيحية **Annales de Philosophie Chrétienne** السلسلة الرابعة ، مجلد ٢ ، ٣ .

ولقد أعلن پاپينى عن كتاب له عن البراجماتية باللغة الفرنسية سيطبع وشيكاً .

ولتحاشى سوء فهم واحد على الأقل ، اسمحوا لى أن أقول إنه لا يوجد ارتباط منطقى بين البراجماتية كما أفهمها ، وبين مذهب سبق لى أن بسطته منذ مدة وجيزة باسم « التجريبية الراديكالية » ، ذلك أن هذا ، المذهب الأخير ، قائم بذاته لايحتاج إلى سند . وفى وسع المرء أن ينبذه كلياً ، ومع ذلك لا يزال براجماتياً .

جامعة هارفارد

إبريل سنة ١٩٠٧



إهداء المؤلف للبراجماتية

إلى ذكرى چون ستيوارت ميل الذى كان
أول من علمنى سعة الأفق البراجماتية والذى يطيب
لخيالى أن يتصوره كقائد لنا لو كان اليوم حيا . . . .



المحاضرة الأولى

المعضلة الراهنة فى الفلسفة

فى المقدمة التى استهل بها المستر تشسترتون تلك المجموعة الرائعة من مقالاته المسماة « بالمارقين » ، يقول : « ثمة فريق من الناس — وأنا واحد منهم — يعتقدون أن أهم شىء عن أى امرئ وأكثره فعالية من الوجهة العملية — لايزال هو نظرته إلى الكون . نحن نعتقد أن المهم بالنسبة لسيدة تدير منزلا — وهى تتحرى عن مستأجر لإحدى غرفها — أن تعرف دخله ، ولكن الأهم من ذلك هو أن تعرف فلسفته . ونحن نعتقد أنه بالنسبة لقائد على وشك أن يخوض معركة حربية ضد العدو ، أن من المهم أن يعرف عدد العدو ، ولكن الأهم من ذلك أن يعرف فلسفة العدو . نحن نرى أن المسألة ليست إذا ما كانت نظرية الكون تؤثر فى الأمور ، ولكن ما إذا كان هناك أى شىء آخر يؤثر فيها على المدى الطويل » .

وأنا أرى ما يراه المستر تشسترتون فى هذه المسألة . وإنى لأعلم أنكم — سيداتى وسادتى — لكم فلسفة ، كل واحد

منكم له فلسفة ، وأن أطرف وأهم شيء فيكم هو الطريقة التي تحدد هذه الفلسفة وتقرر المنظور في عوالمكم المتعددة .

وأنتم تعرفون نفس الشيء عني .

ومع ذلك فإني أعترف بارتجاف معين تختلج به نفسي من جراء الإقدام الجسور على المشروع الذي أنا على وشك الخوض فيه ، ذلك أن الفلسفة ، التي هي بكل هذه الأهمية البالغة في كل واحد منا ، ليست مسألة فنية اصطلاحية ، وإنما هي — على نحو ما — شعورنا الأبكم الصموت بماذا تعني الحياة بكل أمانة وعمق .

وهي لا تحصّل من الكتب إلا جزئياً فقط . إنها سبيلنا الفردي الذاتي لرؤية وشعور الدفع والضغط الكليين للكون . وليس من حقي أن أزعم أن كثيراً منكم دارسون للكون بالمعنى المألوف لدراسة قاعة الدرس ، ومع ذلك فهأنذا أقف أمامكم راغباً في أن أثير شغفكم واهتمامكم بفلسفة يتعين أن تُعالج علاجاً فنياً اصطلاحياً لدرجة لا يستهان بها .

وإني لتواق إلى أن أملأ نفوسكم بالعطف على اتجاه معاصر أومن به إيماناً عميقاً ، ومع ذلك يتعين عليّ أن أتحدث إليكم كأستاذ ، في حين أنكم لستم بطلاب .

وأياً ما كان العالم الذي يعتقده الأستاذ ، فيجب أن يكون على أية حال عالماً يسمح بالحديث المطول ويعين عليه ؛

ذلك أن كونا يمكن تفسيره فى جملتين : شيء لا مأرب فيه ولا نفع للقريحة الأستاذية .

ما أغناه عن مثل هذا الكون الذى لا يستحق ولا ذرة من الإيمان بشيء من ذلك النوع البخس ! .

لقد سمعت أصدقاء وزملاء يحاولون تقريب الفلسفة من ذهن الجمهور وميوله فى نفس هذه القاعة بالذات ، ولكنهم سرعان ما تيبسوا وأجبلوا ثم جنحوا إلى الاصطلاحات الفنية ، ولم تكن النتائج مشجعة إلا جزئياً . ومن ثم فإن مشروعى ، مشروع جرىء يتسم بالجسارة . إن مؤسس البراجماتية نفسه أعطى مقرراً من المحاضرات حديثاً فى معهد لوويل بهذه الكلمة نفسها بالذات فى عنواتها — « ومضات من الضوء الساطع » ، « غوث نجدة ضد ظلام أزلى كثيف ! » .

وإنى لأتصور أن أحدا منا لم يفهم كل ما قاله — ومع ذلك فهأنذا أقف هنا ، أخوض مغامرة شبيهة إلى أقصى درجة .

وإنى لأقتحم هذه المغامرة ، لأن هذه المحاضرات بالذات التى أشير إليها جذبت — أو بالأحرى جلبت — جمهوراً كبيراً طيباً من المستمعين .

وهنا ينبغى الاعتراف بأن ثمة سحراً عجيباً فتاناً فى

الإنصات إلى أشياء عميقة يدور الحديث حولها . حتى على الرغم من أننا – لا نحن ولا المُحَاجُّون – نفهمها .

ذلك أننا نستشعر الرجفة الإعضالية ، ونحس بحضور الرحابة ووجود الضخامة .

لتبدأ قضية خلافية فى قاعة تدخين فى أى مكان ، عن الإرادة الحرة ، أو أن الله عليم بكل شىء ، أو الخير والشر ، ثم انظر كيف يفتح كل أمرئ من الحاضرين أذنيه على مصراعيهما . إن نتائج الفلسفة تهمنا جميعاً إلى أقصى درجة من الحيوية والجوهرية ، وأشد حجج الفلسفة غرابة تدغدغ إحساسنا بالعمق والحذق والفراهة .

ولما كنت أنا نفسى أومن بالفلسفة بكل إخلاص وتقوى ، وأومن أيضاً بأن ثمة فجراً جديداً يبزغ علينا معشر الفلاسفة ، فإننى أشعر بأن لزاماً على – ضربة لازب – أن أحاول أن أنقل إليكم بعض أنباء الموقف .

إن الفلسفة هى أسمى المساعى الإنسانية ، وهى أشدها تفاهة وإهمالا فى آن .

إنها تعمل فى داخل أدق الشقوق ، وتفتح أوسع الصور المتخيلة .

إنها لا تقدم فطيراً كما قيل ولكن فى وسعها أن توحى

لأرواحنا بالشجاعة . ومهما تكن سبلها منفرة ، وبكل ما فيها من شكوك وتحديات وما تصطنعه من مراوغة وأحاج وألغاز وجدليات ، كما تبدو غالباً للعامة ، إلا أنه ليس فى وسع أحد منا أن يمضى فى طريقه بدون أشعة ضوئها المشرق المرسل ومضاته فى الآفاق على أبعاد الدنيا ومرئياتها .

هذه التجليات ، على الأقل ، والآثار المضادة من الظلام التى تناقضها ، والأسرار المكنونة التى تصاحبها ، تخلع على ما تقوله الفلسفة شغفاً أكثر بكثير من أن يكون شغفاً مهنياً .

إن تاريخ الفلسفة ، إلى درجة كبيرة ، هو تاريخ تصادم معين لأمزجة إنسانية .

وعلى الرغم مما قد يبدو فى هذه المعالجة للفلسفة من عدم توقير يهبط بها فى ميزان بعض زملائى ، فإنه يتعين على أن أدخل فى حسابى هذا التصادم وأفسر عدداً كبيرا من تشعبات الفلاسفة وتباينهم واختلافهم من جراء هذا التصادم فى الأمزجة .

وأيًّا ما يكن مزاج الفيلسوف المحترف ، فإنه يحاول عندما يتفلسف أن يوارى حقيقة مزاجه ويسترها .

فالمزاج ليس من دواعى التعقل التى يعترف بها العرف الدارج ، ومن ثم فهو يدفع بأسباب غير شخصية لتسويغ

استنتاجاته فحسب . بيد أن مزاجه يعطيه حقاً تحاملا وانحيازاً أقوى من أى فرض من فروضه الأكثر موضوعية صرفاً .

إنه يرجح البينة له على نحو ما ، وفى هذه الناحية أو تلك ممهداً لوجهة نظر فى الكون أكثر انسياقاً مع العاطفة ، أو أكثر قسوة ، تماماً مثلما تفعل حقيقة ما أو مبدأ ، ما .

إنه يعوّل على مزاجه ويثق به .

ولكونه يريد عالماً يتفق ومزاجه ، فهو مؤمن بأى تمثيل للكون يتفق معه فعلا .

وهو يشعر بأن الأشخاص ذوى المزاج المضاد نشاز ، لا يتناغمون مع طبيعة العالم ، ويعتبرهم فى دخيلة نفسه غير ذوى أهلية لولوج دنيا الفلسفة ، حتى على الرغم من أنهم قد يفوقونه أضعافاً مضاعفة فى المقدرة الجدلية .

بيد أنه فى ساحة الجدل لا يستطيع أن يقيم دعواه على الأساس القاحل العارى لمزاجه ، ومن ثم يطالب بالحكمة والزكانة ، أو بالحجة والسلطة الأعلى .

وعلى هذا ، ينجم هنا ضرب من عدم الإخلاص فى مناقشاتنا الفلسفية ، قوامه أن أقوى فروضنا طراً لا يذكر أبداً . وإنى لعلى يقين بأن مما يسهم فى الوضوح والإبانة إذا آثرنا

كسر هذه القاعدة فى هذه المحاضرات وذكرنا هذا العامل الفعال . وبناء على ذلك فإنى أشعر بأن لى الحق والحرية فى فعل ذلك .

وطبعاً إنى أتحدث هنا عن رجال ذوى مكانة وشهرة ، على سبيل الجزم ، رجال ذوى جبلة خاصة ومزاج ذاتى فى غايه التطرف ، ممن تركوا بصماتهم وملامحهم على الفلسفة ، وممن يحتلون مكان الصدارة فى تاريخها .

إن أفلاطون ، ولوك ، وهيجل ، وسبنسر من طراز مثل هؤلاء المفكرين المراجيين .

ومعظمنا ، ، طبعا ، ليس له مزاج عقلى محدد ، فنحن مزيج من عناصر متضاربة ، كل عنصر منها حاضر باعتدال وخفة .

ونحن لا نكاد نعرف تفضيلاتنا الذاتية فى المسائل التجريدية ، وبعضنا يعدل عنها بسهولة وينتهى باتباع الطراز السائد أو الانسياق وراء معتقدات أكثر الفلاسفة وزنا وتأثيراً فى الحيرة التى نعيش فيها ، أيًّا ما كان هذا الفيلسوف .

ولكن الشىء الوحيد الذى كان له وزن إلى الآن فى الفلسفة هو أن المرء ينبغى له أن يرى الأشياء ، يراها توا

بطريقته الخاصة به ، إذ هو لا يرضى عن أية طريقة أخرى مضادة لرؤيتها .

وليس ثمة سبب يدعونا لافتراض أن هذه الرؤية المزاجية القوية لن يكون لها وزن ولا حساب من الآن فصاعداً فى تاريخ عقائد الإنسان .

أما الفرق المعين فى المزاج الذى يدور بخلدى وأنا أدلى بهذه الملاحظات فهو فرق كان له وزن وحساب فى الأدب والفن والحكومة والآداب العامة ، وكذلك فى الفلسفة . ففى العادات المرعية من السلوك نجد الأشخاص الأصوليين النمطيين ، ونجد الأشخاص المتحررين من القيود والذين يتميزون باليسر والسهولة .

وفى الحكومة نجد السلطانيين والفوضويين .

وفى الأدب من يدقق فى استقاء اللفظ ، أو الأكاديميين ، أو الواقعيين .

وفى الفن الكلاسيكيين والرومانتيكيين .

وأنتم ملمون بكل هذه الفوارق وتعرفونها جيداً .

وكذلك الأمر عندنا فى الفلسفة ؛ فلدينا نوع من التقابل أو التضاد المشابه لذلك جداً والذى يتجلى فى الاصطلاحين : « العقلى » و « التجريبى » .

فالتجريبي يعني من يحب الحقائق فى كل متنوعاتها الخام ، والعقلي يعنى المتحمس المتعصب للمبادئ المجردة والخالدة .

وليس فى وسع أى امرئ أن يعيش ساعة واحدة بدون كل من الوقائع والمبادئ ، ومن ثم فإن الفرق فرق فى مركز الاهتمام ، ومع ذلك فهو يربى حزازات وكراهيات من ألد أنواع الخصام بين من يختلفون فى وضع مراكز الثقل . وسنجد أن من المناسب جداً أن نعبر عن تباين معين فى طرائق الناس فى تناول الكون بأن نتحدث عن المزاج التجريبي والمزاج العقلى المطابق لموحيات العقل .

وهذان الاصطلاحان يجعلان التباين بسيطاً وجسيما ، ولعل الأكثر بساطة وجسامة ، مما هو مألوف عادة ، هم الرجال الذين تعزى إليهم المصطلحات .

ذلك أن كل ضرب من ضروب التبديل والتوفيق ممكن فى الطبيعة الإنسانية ، فإذا مضيتُ الآن فى أن أحدد على نحو أكمل وأوفى ما يجول بذهنى عندما أتحدث عن العقليين والتجريبيين بأن أضيف إلى كل من هذين اللقبين بعض الخصائص الثانوية الموسومين بهما ، فإنى أناشدكم أن تعتبروا تصرفى تعسفياً إلى حد ما .

فأنا أختار أنماطاً من المزج والتوافق تهبها الطبيعة بسخاء

ولكنها لا تمنحها اطراداً بأية حال من الأحوال ، وإنى لأختارها فحسب من أجل يسرها وملاءمتها فى مساعدتى على بلوغ مأربى النهائى فى وسم البراجماتية وتمييز خصائصها .

ومن الناحية التاريخية نجد أن اللفظين : المذهب الفكرى (التبصرية) ، والمذهب الإحساسى (الإحساسية) ، استعملا كمرادفين « للعقلية » « والتجريبية » .

ويبدو أن الطبيعة تجمع فى الأغلب الأعم مع التبصرية نزعة مثالية وتفاؤلية . فى حين أن التجريبيين من جهة أخرى يندر ألا يكونوا غير ماديين ، وتفاؤلهم ميال لأن يكون بلا ريب مشروطاً ومختلجا .

فالمذهب العقلى دائماً أحَدِىٌّ ؛ فهو مبدأ من الكليات والكونيات والعموميات ويعظم من وحدة الأشياء . فى حين أن التجريبية تبدأ من الأجزاء ، وتجعل من الكل طائفة أو مجموعة أو جملة — ومن ثم لا تمتعض من أن تسمى نفسها تعددية .

والمذهب العقلى عادة يعتبر نفسه أكثر تدينا من التجريبية ، ولكن هناك الكثير مما يمكن أن يقال حول هذه الدعوى ، لذلك سأقتصر على مجرد ذكرها .

فهى دعوى صحيحة عندما يكون صاحب المذهب

العقلى ، كفرد ، ممن يسمى برجل شعور ، وعندما يكون صاحب المذهب التجريبى ، كفرد ، ممن يفاخر بكونه ثاقب الفكر صلب الرأى .

وفى هذه الحالة فإن صاحب المذهب العقلى تجده عادة أيضاً فى صف ما يسمى بالإرادة الحرة ، وتجد التجريبى قدريا – إننى أستعمل الاصطلاحين الأكثر رواجاً وشيوعا بين الجمهور .

وأخيرا فإن صاحب المذهب العقلى يكون صاحب مزاج يقينى وثوقى فى توكيـداته ، فى حين أن صاحب المذهب التجريبى أكثر ارتيابا وأكثر ترحيبا بالمناقشة وانفساحا لها .

ولذلك يطيب لى أن أكتب هذه الخصائص المتقابلة فى عمودين . وأعتقد أنه سيسهل عليكم عمليا معرفة نمطىْ التكوين العقلى الذى أعنيه إذا وسمت كل عمود على حدة بعنوانى : « ليّن العريكة » ، « صعب المراس » .

اللين العريكة	الصعب المراس
تعقلى (يقر بالمبادئ)	تجريبى (يقر بالوقائع)
تبصرى	إحساسى

مثالى	مادى
تفاؤلى	تشاؤمى
دينى	لا دينى
مؤمن بالإرادة الحرة	قــدرى
أحدىّ	تعددى
يقينى	ارتيابى

أتوسل إليكم أن تؤجلوا لحظة موضوع ما إذا كان المزيجان المتناظران ــ اللذان كتبتهما ــ كل منهما متماسكا ومتناغما وثابتا فى داخله أم لا . سرعان ما سأخرج من جعبتى الكثير عن هــذه النقطة فصبراً . ويكفى لغرضنا المباشر ، أن نؤكد أن الناس ذوى العقول اللينة العريكة وذوى العقول الصعبة المراس اللذين بينت خصائصهما ، موجودون جميعا ، ولعل كلا منكم يعرف مثالا واضحا جدا من كل نمط منهما ويعلم ما يظن كل فريق من كل طراز فى كل فريق من الطراز الآخر . كل فئة تزدرى الأخرى وتحط من شأنها .

وعداوة الفئتين ، كلما اشتدت حدة الفروق المزاجية بينهما متمثلة فى أفراد ، هــذه العداوة شكلت فى كل العصور جزءا من الجو الفلسفى للعصر .

وإنها لتشكل جزءا من الجو الفلسفى اليوم — فى زماننا المعاصر .

فأصحاب العقول صعبة المراس يصفون لينى العريكة بالمنساقين مع العاطفة وبذوى الرؤوس الرخوة .

ولينو العريكة يشعرون أن صعاب المراس يفتقرون إلى التهذيب ، وهم غلاظ القلوب ومن بهم فظاظة أو قسوة .

إن رد فعلهم المتبادل شبيه جدا برد الفعل ذلك الذى يحدث عندما يختلط السياح البوسطونيون بسكان من طراز أهالى كريبيل كريك .

فكل نمط يعتقد أن الآخر أقل منه ، بيد أن الازدراء فى الحالة الأولى مشوب بالسرور والطرب ، وفى الثانية مشوب بالخوف .

وكما سبق أن أكدت القول ، فإن قليلا منا بوسطونيون لينون ، نقاوة وبساطة صرفا ، وقليل منا من يمثلون نمط جبلة جبال الروكى الصعاب المراس ، فى الفلسفة .

معظمنا يتوق ويصبو إلى فضائل الفريقين فى كل فئة .
إن الحقائق — طيبة طبعا فحبذا الكثير منها ، والمبادئ . — طيبة — حبذا الكثير من المبادئ . إن العالم — بلا ريب — واحدٌ إذا نظرت إليه بطريقة ما ، ولكنه — بلا ريب —

متعدد إذا نظرت إليه بنظرة أخرى . إنه واحد ومتعدد في آن ــ فلنتخذ نوعا من الأحدية التعددية .

وكل شيء طبعا ، بالضرورة مقرر ، بيد أن إراداتنا طبعا حرة : ثمة نوع من الحتمية الحرة الإرادة هو الفلسفة الحقة .

إن شر الأجزاء لا يمكن إنكاره ، ولكن الكل لا يمكن أن يكون شرا ، ومن ثم فإن التشاؤم العملي يمكن أن يمزج بالتفاؤل الميتافيزيقي .

وهكذا الشأن ، فإن الرجل الفلسفي العادي الذي ليس من أرباب المهنة لن تجده راديكاليا أبداً ، ولن تجد له نظاما مستقيما قويما واضح المعالم بيّن القسمات ، وإنما تجده يعيش بغير وضوح في قسم أو آخر منها مقبول الظاهر ، لكي يلائم إغراءات وتجارب الساعات المتتالية .

ولكن البعض منا أكثر من مجرد هواة في الفلسفة .

إننا نستحق اسم الهـواة المصارعين الأقوياء الجسم بالرياضة . وإنا لنتميز غيظا من فرط عدم الثبات والتذبذب معتقدنا ، إننا لن نستطيع أن نحتفظ بضمير فكري صالح ، ما دمنا نظل نخلط بين المتناقضات ونمزج بين المتنافرات من الأضداد المتقابلة على طرفي نقيض .

والآن أجد نفسى قد بلغت أول نقطة هامة إيجابية أبتغى ذكرها .

لم يسبق من قبل أبداً وجود عدد كبير من الناس من ذوى القابلية التجريبية على سبيل الجزم – مثلما هو حادث فى الوقت الحاضر .

إن أطفالنا ، فى وسع المرء أن يقول ، يكادون يولدون علميين .

بيد أن توقيرنا للحقائق لم يجردنا من قوة التأثير الدينية برمتها .

بل إن هذا التوقير ذاته يكاد يكون دينيا .

إن مزاجنا العلمى مزاج متخشع قانت ورع .

خذ رجلا من هذا النمط ودعه يصبح أيضاً هاويا فلسفيا يأبى أن يخلط نظاماً خبيصا على وتيرة الرجل العادى الذى ليس من أرباب المهنة ، وما هو الوضع الذى يجد نفسه فيه فى هذا العام المبارك من أعوام التقويم الميلادى المجيد عام ١٩٠٦ ؟

إنه يريد الحقائق ويريد العلم ولكنه يريد دينا أيضاً .

ولكونه هاويا وليس منشئا مستقلا فى الفلسفة فهو ،

طبيعيا ، يلتمس التوجيه من الخبراء وأرباب المهنة الذين يجدهم فعلا قائمين من قبل فى الميدان . إن عددا كبيرا منكم هنا معشر الحاضرين ، وربما الأغلبية الساحقة منكم ، هواة من هذا الطراز تماما . والآن فلنسأل : أى أنواع الفلسفة تُقَدَّمُ لكم فعلا لكى تشبع حاجتكم ؟

تجدون فلسفة تجريبية ليست دينية بما فيه الكفاية ، وتجدون فلسفة دينية ليست تجريبية بما فيه الكفاية ، للوفاء بغرضكم .

فإذا نظرتم إلى الناحية التى تنال الحقائق والوقائع فيها الاعتبار الأسمى فإنكم تجدون كل برنامج العقلية الصعبة المراس ، يعمل على قدم وساق ، وتجدون الصراع بين العلم والدين على أشده قصفا وعصفا .

فإما أن يكون فظا غليظ القلب منحوتا من جبال روكى بمذهبه الأحدِى المادى ، وإلهه الأثيرى المطلق ، وهزله العابث بإلهك على أنه « ذو فقار غازى » ، وإما أن يكون سبنسريا يعالج تاريخ العالم على أنه مجرد إعادة توزيع للمادة والحركة فحسب مع الانحناء للدين بأدب فى الخارج — عند الباب الأمامى ، أمام المدخل — ولا جناح عليه حقا من أن يستمر قائما موجودا ، ولكن لا ينبغى له أبداً أن يبدى وجهه فى داخل الحرم .

وفى المائة والخمسين السنة الأخيرة يبدو أن تقدم العلم معناه تكبير وتوسيع وتضخم العالم المادى وتقليل وتضييق وتصغير أهمية الإنسان ؛

والنتيجة هى ما يمكن للمرء أن يسميه نمو الشعور الطبيعى أو المتعلق بالفلسفة الوضعية .

فالإنسان ليس مدبر الطبيعة ، ولا سانّ قوانينها ، وإنما هو مستشرب ، ماص ، مستوعب . والطبيعة هى التى تقف راسخة ثابتة وطيدة . وهو الذى يتعين عليه أن يكيف نفسه ويوفقها لها . فليسجل الحقيقة أو الواقع ، على الرغم من أنها قد تكون قاسية وجائرة ثم يذعن لها !

لقد مضى عهد التلقائية والشجاعة الرومانتيكية ، إن الرؤية مادية ومحزنة . والمثل العليا تبدو كنتاج جامد هامد بجانب الفسيولوجى ، والملأ الأعلى يفسره الملأ الأدنى ، ويعامل دائماً كحالة من " لاشيء سوى " — لا شيء سوى شيء آخر من نوع وطيء جدا .

وموجز القول أنك تحصل على كون مادى لا يأنس فيه سوى العقول الصعبة المراس ، ويجدون أنفسهم فيه على الرحب والسعة .

فإذا اتجهت إلى الناحية الدينية على سبيل السلوى واستهديت بالفلسفات اللينة العريكة فماذا تجد ؟ إن الفلسفة

الدينية فى زماننا وجيلنا ، نحن معشر الناطقين بالإنجليزية ، ذات نمطين رئيسيين :

أحدهما أكثر تطرفا وتهجما ، والآخر يتسم بطابع من يحارب متراجعا القهقرى ، ناكصا على عقيبه فى بطء . وإنى لأعنى بالجناح الأكثر تطرفا من الفلسفة الدينية ، ما يطلق عليه المذهب المثالى التجريدى (المثالية الاستشرافية)(*) التى يدين بها رجال مثل جرين ، كايردس ، بوزانكيه ، ورويس . ولقد أثرت هذه الفلسفة تأثيرا عظيما فى طائفة البروتستانت عندنا من الأعضاء الأكثر اجتهادا . وهى فلسفة أحدية تقول بوحدة الوجود الأحدى ، ومما لا ريب فيه أنها قد نجحت فعلا فى أن تفل حد مذهب الألوهية فى الملة البروتستانتينية على الإجمال .

ومع ذلك فمذهب الألوهية ما زال باقيا كعهدنا به .

إنه السليل الوراثى ، فى سبيل موصول من مرحلة من الإذعان والتسليم بالأمر إلى المرحلة الأخرى ، من مذهب الربوبية اليقينى الحرفى الذى ما زال يلقن بتزمت وصرامة وتعصب فى المعاهد اللاهوتية ، لتخريج القساوسة والرهبان ، التابعين للكنيسة الكاثوليكية . ولقد اعتدنا معشر الفلاسفة لمدة طويلة

(*) مذهب أن للعالم علة خارجة عنه . (المترجم)

أن نسمى هذا المذهب فيما بيننا بفلسفة المدرسة الاسكتلندية .

إنها ما عنيتُهُ بالفلسفة التى تتسم بطابع من يحارب متراجعا القهقرى ناكصا على عقبيه فى بطء .

وبين تطاول وإجحاف وطغيان الهيجيليين وفلاسفة المطلق الآخرين من جهة ، والتطوريين العلميين والملحدين من جهة أخرى . . . بين شتى هذه الرحى فلابد وأن الرجال الذين يعطوننا هذا النوع من الفلسفة من أمثال چيمس مارتينو وبروفسور باون ، وبروفسور لاد وغيرهم لابد وأنهم يشعرون تحت ضغط عاصر .

ومهما كنتم منصفين ومقسطين وسليمى الطوية ، فإن هذه الفلسفة ليست راديكالية المزاج .

إنها فلسفة توليفية ، فلسفة توفيقية ، تحسبها جميعاً وهى شتى . إنها فلسفة تسعى إلى التعايش فوق كل شىء ، إلى طريقة للمعايشة بالوفاق مع المعايشين بصرف النظر عن أى اعتبار آخر .

إنها تتقبل حقائق الداروينية ، وحقائق الفسيولوجية المخية ، ولكنها لا تفعل شيئاً إيجابياً أو متحمسا بها .

إنها تفتقر إلى النغمة المنتصرة والتهجمية .

ومن ثم ، فهى تفتقر إلى الهيبة والسطوة ، فى حين أن المذهب المطلق يتمتع بشىء من الهيبة والسطوة مرده إلى أسلوبه الأكثر راديكالية .

وهذان النظامان هما ما يتعين عليكم أن تختاروا بينهما إذا يممتم شطر مدرسة العقلية اللينة العريكة . وإذا كنتم المحبين للحقائق – كما افترضت أنكم لا بد وأن تكونوا – فإنكم واجدون ذنَب أفعى المذهب العقلى والمذهب الفكرى التبصرى فوق كل شىء يقع على هذا الجانب من الخط . إنكم تتخلصون حقا من المادية المصاحبة للمذهب التجريبى السائد ، ولكنكم تدفعون ثمن هذا الهروب بأن تفقدوا الصلة بالأجزاء الملموسة المحسوسة من الحياة .

وكلما استقر الفلاسفة الإطلاقيون على مثل هذا المنسوب العالى من التجريد فلن يحاولوا أن ينزلوا أبداً من فوقه .

والعقل المطلق الذى يعطونه لها ، العقل الذى يصنع عالمنا بأن يفكره ، هذا العقل ربما ، وبقدر ما يبدون لنا العكس ، يكون قد صنع أى عالم آخر من ملايين العوالم الأخرى تماما مثلما صنع هذا العالم :

إنك لا تستطيع أن تستدل على أى حادث مفرد حقيقى من فكرته .

إنه موائم لأية حالة من الحالات مهما تكن ، حيث إنه صحيح هنا فى الملأ الأسفل . ثم إن الإله الربوبى يكاد يكون عقيما مثل المبدأ ذاته ؛ إذ يتعين عليك أن تخوض فى العالم الذى خلقه لكى تحصل على أية إشارة أو هسيس عن صفته الحقيقية : إنه ذلك الضرب من الإله الذى صنع ذلك الضرب من العالم مرة لا تتكرر . إن إله الكتاب الربوبيين يعيش على مرتفعات مجردة صرفة تماما مثلما يعيش المطلق ..

إن الإطلاقية تمتاز بشىء من العزم والإقدام والاكتساح فيها ، فى حين أن مذهب الألوهية أكثر فدامة وخمولا وبلادة . ولكن الاثنين قصيّان وفارغان سواء بسواء .

إن الذى تبتغونه أنتم هو فلسفة لا تشغل فحسب قواكم الخاصة بالتجريد الفكرى ، وإنما تحدث ارتباطاً إيجابياً بهذا العالم الواقعى الحقيقى المؤلف من بشر فانين .

إنكم تريدون نظاماً يجمع بين الأمرين : الولاء العلمى للحقائق ، والرغبة فى إدخالها فى الحساب والتقدير والتدبير وروح الملاءمة والتكيف ، بالاختصار ، وكذلك أيضاً اليقين القديم فى القيم الإنسانية والتلقائية المحصلة سواء أكانت من النوع الدينى أم من النوع الرومانتيكى .

ومن ثم فهذه هي معضلتكم : إنكم تجدون شتى مبحثكم فى حالة انفصام لارتق له .

إنكم تجدون التجريبية مع اللاإنسانية واللادينية ، وإلا فإنكم تجدون فلسفة عقلية قد تسمى نفسها حقاً دينية ، ولكنها تنأى بعيداً عن كل اتصال محدد معرف بالحقائق الملموسة والمسرات والأحزان المحسوسة .

وأنا لا أدرى كم منكم يعيش على مقربة وصلة وثيقة بالفلسفة بدرجة كافية تسمح له بأن يدرك إدراكاً كاملا ما أعنى بهذا القول الأخير ، لذلك لا جناح علىّ أن أطنب بشيء من الإسهاب فى هذا السياق ، وأوضح عنصر عدم الواقعية فى كل النظم العقلية الفلسفية التى يجنح المؤمن الجدى بالحقائق والوقائع إلى الشعور بالنفور منها .

ليتنى احتفظت بالصفحات الأولى من رسالة سلمها لى أحد الطلاب منذ عام أو عامين على ما أذكر .

ولقد وضحت هذه الصفحات فكرتى بكل جلاء ، وإنى لأشعر بالأسف إذ لا يتسنى لى أن أقرأها على مسامعكم الآن ، فلقد بدأ هذا الشاب ، الذى كان متخرجاً فى إحدى كليات الغرب ، بأن قال إنه كان دائماً يسلم بأن المرء عندما يدخل قاعة درس فلسفية فإن لزاماً عليه أن

يفتح علاقات مع عالم مختلف تماماً عن العالم الذى تركه من خلفه فى الشارع ، ذلك أن العالمين فى نظره — كما قال — من المفروض ألا يكون لأحدهما شأن بالآخر لدرجة أنك لا تستطيع أن تشغل عقلك بهما فى نفس الوقت .

فعالم الخبرات الشخصية الملموسة المحسوسة الذى ينتمى إليه الشارع عالم وفير كثرة وتعددا فوق التصور ، وهو عالم مختبل معقد متشابك موحل عكر مؤلم ومحير للألباب ، فى حين أن العالم الذى يدخلكم فيه أستاذ الفلسفة عالم بسيط نقى نبيل لا تشوبه شائبة ؛ ذلك أن متناقضات الحياة لا أثر لها فيه . فهندسته المعمارية هندسة كلاسيكية . مبادئ الاستقراء تتبع رسومه التخطيطية ، والضرورات المنطقية ، تحكم لصق أجزائه .

والطهارة والكرامة هما أكثر ما يعبر عنه هذا العالم . إنه نوع من المعبد الرخامى المقام على جبل يتلألأ ضوءاً ونوراً .

وفى الواقع من الأمر ، فإنه أبعد ما يكون عن المستفاد من هذا العالم الواقعى ، وأكثر ما يكون إضافة واضحة مبنية فوقه ، بمثابة حرم مقدس أو ملاذ كلاسيكى يتصور صاحب المذهب العقلى أن فى وسعه أن يلوذ به فراراً من

الصبغة القوطية المربكة التى لا طاقة له بها ، والتى يتسم بها طابع الوقائع والحقائق الراهنة فى وجوده .

ومن ثم فهو ليس تفسيراً لعالمنا المحسوس الملموس ، وإنما هو شيء مختلف تماماً ، بديل عنه ، ترياق له ، سبيل للهروب منه .

ومزاجه – إذا جاز لى أن أستعمل كلمة مزاج هنا – مزاج غريب على الإطلاق لا يمت بسبب إلى مزاج الوجود فى صيغته المحسوسة الملموسة .

إن التدميث ، أو التنقية ، أو التصفية ، هى الصفة التى تميز فلسفات أصحاب المذاهب العقلية .

إنهم يقتصرون على إشباع ذلك التوقان الواحم إلى موضوع مصفى من التأمل الذى يعتبر من أقوى شهوات العقل التى يصبو إليها . ولكننى أطلب منكم ، بكل جدية ، أن تنظروا فى الخارج إلى هذا الكون الهائل الضخم من الحقائق المحسوسة الملموسة ، وأن تشاهدوا مذهلاته المريعة ومفاجآته وما به من ضروب القسوة وصنوف العذاب والوحشية التى يبديها ، ثم خبرونى بعد ذلك إذا ما كانت صفة « نقى » أو « صاف » هى الطابع الوصفى الوحيد الذى لا مناص منه ، الذى يطفر إلى شفاهكم .

إن التنقية أو التصفية أو التدميث ، لها مكانها فى الأشياء ما فى ذلك أدنى ريب .

ولكن فلسفة لا تتنفس شيئا سوى التصفية أو التنقية أو التدميث لن تقنع أو تشبع أبدا المزاج العقلى لصاحب المذهب التجريبى ، ذلك أنها ستبدو أمامه كنصب مقام من الاصطناعية . ولهذا نجد رجال العلم يفضلون أن يديروا ظهورهم للميتافيزيقيات ، على اعتبار أنها شىء طيفى شبحى رهين الدير تماما ، ونجد الرجال العمليين ينفضون غبار الفلسفة عن أقدامهم ويلبون نداء التيه والضلال . حقا ثمة شىء مفزع بعض الشىء فى الإشباع الذى يملأ به نظام نقى ، ولكن غير واقعى ، عقلاً من عقول أصحاب المذهب العقلى البحت .

لقد كان ليبنيتز عقلا من هذا الطراز العقلى المطابق لموحيات العقل فقط ، ولديه شغف لا حدّ له بالحقائق والوقائع يفوق أقصى ما فى وسع أصحاب هذا المذهب أن يبدده ، ولكن إذا رغبتم فى السطحية المجسدة ، فما عليكم إلا أن تقرأوا تلك الأطروحة المكتوبة بكل حذق وجاذبية المسماة ، « الثيودسية » Théodicée التى حاول فيها أن يسوغ سبل الله بالقياس إلى الإنسان ، وأن يبرهن على أن العالم

الذى نعيش فيه هو أحسن العوالم الممكنة ، وأن ليس فى الإمكان أبدع مما هو كائن .

اسمحوا لى أن أقتبس نموذجا مما أعنى ؛ ذلك أن من بين العوائق القائمة فى وجه فلسفته التفاؤلية أنه يتعين على ليبنيتز أن يعتبر عدد الذين كتبت عليهم الدينونة الأبدية . وكون هـذا العدد يفوق بلا حد ، فى حالتنا البشرية ، عدد الناجين والذين كتب لهم الخلاص ، فهذا أمر يسلم به كفرض أو مقدمة من اللاهوتيين ، ثم يمضى على أساس هذا الفرض فى سوق حجته على النحو التالى ، فهو يقول : « حتى عندئذ :

« فإن الشر يبدو وكأنه يكاد يكون لا شىء إذا قورن بالخير ، إذا قدر لنا أن ننظر فى عظم ملكوت الله . لقد كتب كو إيلياس سيكوندوس كيوريو كتيبا عنوانه « Amplitudine Regni Coelestis » الذى أعيد طبعه منذ وقت ليس ببعيد . ولكنه أخفق فى أن يحيط بمدى ملكوت السموات ، إن الأقدمين كانت أفكارهم صغيرة عن أعمال الله وخلقه . . . .

كان يخيل إليهم أن الأرض التى نعيش عليها فقط هى الكوكب الوحيد المأهول بالسكان ، وحتى فكرة التقاطرين

(صفة لمن هم فى الجهة المقابلة من كرة الأرض) كانت تستأنيهم .

فبقيه العالم عندهم كان يتألف من بعض أفلاك سماوية لامعة ومن عدد قليل من الأجرام البللورية .

ولكننا اليوم – أيا ما كانت الحدود التى نسمح بها أو نرفضها بالنسبة للكون – يجب علينا أن نعترف بوجود عدد لا حصر له من الأفلاك فيه ، فى حجم كوكبنا أو أكبر ، ولها نفس الحق ، مثلها تماما ، فى أن تعول سكانا عاقلين ، وإن كان لا يتبع ذلك بالضرورة أن يكون كل هؤلاء السكان من البشر .

إن أرضنا ليست سوى واحدة فقط من بين الأفلاك الرئيسية الستة التى تتبع شمسنا . وحيث إن كل النجوم الثابتة شموس ، فإن المرء يرى مدى صغر المساحة التى تحتلها أرضنا بين الأشياء المنظورة ، حيث إنها لا تعدو كونها فلكا من الأفلاك . وقد لا يسكن كل هذه الشموس سوى مخلوقات سعيدة ، ولا شىء يحملنا على الاعتقاد بأن عدد الأشخاص الملعونين عدد كبير جدا : لأن حالات قليلة جدا وعينات قليلة جدا تكفى للنفع الذى يستقيه الخير من الشر . وعلاوة على ذلك ، فحيث إنه ليس هناك سبب

يدعو إلى افتراض وجود نجوم فى كل مكان . أفلا يمكن أن يكون هناك فضاء كبير وراء منطقة النجوم ؟ وأن هذا الفضاء الهائل ، المحيط بكل هذه المنطقة . . . .

قد يكون زاخرا بالسعادة والجلال .

والآن ما مصير اعتبارنا لأرضنا وقاطنيها ؟

أفلا تتضاءل وتتصاغر إلى شيء لا يعدو نقطة طبيعية — حيث إن أرضنا ليست سوى نقطة بالقياس إلى بعد النجوم الثابتة .

ومن ثم فإن جزء الكون الذى نعرفه ، يكاد يكون ضائعا فى العدم إذا قورن بالجزء الذى لا نعرفه ، والذى لم نضطر بعد إلى الإقرار به ، وكذلك كل الشرور التى نعرفها الواقعة فى نطاق هذا الذى يكاد يكون لا شيء ، فيترتب على ذلك أن الشرور قد تكون لا شيء تقريبا إذا قورنت بأنواع الخير التى يحتويها الكون .

ثم يمضى ليبنيتز فى سياق آخر فيقول :

« ثمة نوع من العدالة لا تهدف . . . لا إلى إصلاح المجرم ، ولا إلى ضرب مثل للآخرين ، ولا إلى تلافى أو علاج الأذى . وهذه العدالة ترتكز أساسا على صواب الأمور

والملاءمة البحت التى تجد إشباعا معينا فى التكفير عن عمل آثم .

ولقد عارض السوسينيون وهوبز فى هذه العدالة العقابية التى هى عدالة منتقمة حقود ... إنها ترتكز دائما على صواب الأمور ووضعها فى نصابها . وهى لا ترضى فقط الفئة المجنى عليها ، وإنما ترضى أيضا كل جمهور المشاهدين العقلاء من أولى النهى ، تماما مثلما ترضى قطعة جميلة من الموسيقى ، أو قطعة رائعة من فن العمارة عقلا جيد التركيب والتنظيم .

وعلى هذا النحو ، يستمر عذاب الملعونين والمعذبين فى الأرض ، والذين كتبت عليهم الدينونة ، حتى على الرغم من أنهم لم يظلوا يؤدون أية وظيفة فى تحويل أى إنسان عن الإثم ، وعلى هذا النحو يستمر حسن جزاء ومثوبة أولى النعم المباركين السعداء على الرغم من أنهم لا يحملون أحداً على الخير أو يمنحونه أى تثبيت فى الصراط المستقيم . فالملعونون لا يزالون يجلبون على أنفسهم دائما عقوبات جديدة على نحو موصول بما يرتكبونه من معاص وآثام وذنوب مستمرة ، والمباركون يجلبون لأنفسهم نعما ومتعا جديدة على نحو موصول بتقدمهم الموصول فى الخير والمضى فيه قدما بلا توقف .

وكلتا الحقيقتين تستندان إلى مبـــدأ وضع الأمور فى نصابها . . . لأن الله خالق كل الأشياء متناغمة فى الكمال ، كما سبق لى التنويه بذلك . . . .

إن إدراك ليبنيتز الواهن للحقيقة والواقع ، أوضح من أن يحتاج إلى تعليق منى . فمن الجلى أن أية صورة واقعية لخبرة الروح الملعونة لم يقـــدر لها أبدا أن تطرق أبواب عقله . بل إنه لم يخطر بباله أبدا أنه كلما صغر عدد « عينات » فصيلة « الروح الضائعة » التى يغمسها الله بمثابة ثريد فى قصعة الصلاحية الأبدية ، زاد ظلم الأساس الذى يرتكز عليه مجد المباركين وأولى النعم . إن الذى يعطيه لنا هو تمرين أدبى بارد ، لا تستطيع حتى نار الجحيم أن تدفىء ميرّتَهُ المتهللة .

ولا تقولوا لى إنه لكى أبين سطحية وتضحل تفلسف المذهب العقلى ، فإنه يتعين على أن أرجع إلى عصر سطحى ضحل يضع على يافوخه شعراً مستعارا .

إن التفاؤل الذى يتسم به المذهب العقلى المعاصر يبدو بنفس السطحية والتضحل عند العقل المحب للحقيقة والواقع . فالكون الحقيقى شىء مفتوح على مصراعيه ، ولكن المذهب العقلى يصطنع نظما ، والنظم لا بد وأن تكون مغلقة .

ذلك أن الكمال بالنسبة للناس فى الحياة العلمية ، شيء بعيد ولا يزال فى سبيل البلوغ .

وهذا بالنسبة للمذهب العقلى ليس سوى الوهم الغرار للفانى والمتناهى والنسبى : فالأساس المطلق للأشياء هو كمال تام سرمدى .

وإنى لأجد مثالا طيباً للثورة ضد التفاؤل الهوائى الأحمق الضحل للفلسفة الدينية المعاصرة ، فى كتاب منشور لذلك الكاتب الفوضوى المقدام موريسون ا . سويفت . إن فوضوية المستر سويفت تذهب إلى مدى أبعد قليلا من فوضويتى ، ولكنى أعترف بأننى أعطف كثيراً ، وكذلك بعضكم فيما أعلم ، يعطفون من صميم قلوبهم على سخطه على التفاؤلات المثالية التى أصبحت الآن أسلوباً ذائع الصيت — بدعة « موضة » العصر .

إنه يبدأ كتيبه عن « الإذعان الإنسانى » بسلسلة من مقتطفات من الصحف لمراسلى المدن (حالات انتحار ، حالات موت بسبب الجوع ، وما شابه ذلك) كنماذج لنظامنا المتمدين .

فهو يذكر على سبيل المثال :

« بعد الكد مشياً وسعياً ، خائضاً وسط الثلج من أقصى

المدينة إلى أقصاها ، مؤملا ، بلا جدوى ، فى الحصول على عمل ومصطحبا زوجته وأطفاله الستة ، وقد عضهم الجوع بأنيابه بعد أن طردوا وأخرجوا من مسكنهم بأحد البيوت المؤجرة فى الجانب الشرقى من المدينة بسبب عجزهم عن دفع الإيجار ، أنهى چون كوركوران — وهو موظف كتابى — حياته اليوم بأن شرب « حمض الفينيك » . لقد فقد كوركوران وظيفته منذ ثلاثة أسابيع بسبب المرض ، وفى أثناء فترة البطالة تبخرت مدخراته الضئيلة ، وبالأمس حصل على عمل مع فرقة من فرق المدينة لكسح الثلوج ، ولكن المرض أقعده عن العمل ضعفا ووهنا واضطر إلى تركه بعد ساعة واحدة من محاولة استعمال كاسحة الثلج . ثم استأنف من جديد المهمة الشاقة للبحث عن عمل . فلما أخفق مسعاه وشعر بخيبة الأمل تماما ، عاد كوركوران إلى بيته بالأمس ليجد زوجته وأطفاله بلا طعام وليجد إنذاراً بإخلاء المسكن معلقا بالباب . وفى صبيحة اليوم التالى شرب السم » .

ثم يمضى فيقول :

« إن سجلات عدد كبير من الحالات الأخرى موجودة أمامى . . . بدرجة تملأ دائرة معارف كاملة من هذا

النوع . وإنى لأقصر القول على ذكر هذه الأمثلة القليلة كتفسير للكون .

« نحن على وعى بوجود الله فى عالمه » . ذلك ما يقول أحد الكتاب فى مجلة إنجليزية حديثة .

« إن وجود الشر ذاته فى النظام الدنيوى هو شرط الكمال فى النظام الأبدى » . ذلك ما يقول البروفسور رويس (العالم والفرد ، الجزء الثانى صفحة ٣٨٥) .

« والمطلق هو الأغنى بالقياس إلى كل تنافر يحتويه ومع كل التباين والتنوع والاختلاف الذى يحتضنه ، فى قول ف . ه برادلى (المظهر والحقيقة ، ٢٠٤) . وهو يعنى أن هؤلاء الناس المذبوحين يجعلون الكون أغنى ، وتلك فلسفة .

ولكن بينما الأستاذان رويس وبرادلى وحشد آخر من المفكرين الصادقين الأمناء الذين لا يأتيهم الباطل من بين يديهم ولا من خلفهم يميطون اللثام عن الحقيقة والمطلق ويعللون الشر والألم ، فإن هذه هى حالة الكائنات الوحيدة المعروفة لنا فى أى مكان فى العالم ، التى تملك وعيا مكشوفا محسوراً عنه لماهية الكون .

إن ما يمارسه هؤلاء الناس هو الواقع فعلا والحقيقة حقا . وهى تعطينا شكلا مطلقا للكون . إنها الخبرة الشخصية لمن هم أكثر الناس أهلية فى دائرة معرفتنا ، لكى يمارسوا الخبرة ويقولوا لنا ما هى .

والآن إلام يفضى تفكير هؤلاء الناس عن الخبرة ، إذا قورن بالإحساس بها مباشرة وشخصيا إبان الشعور بها كما يستشعرونها ؟

إن الفلاسفة يتعاملون مع عالم الأرواح والوهم والخيال ، فى حين أن أولئك الذين يعيشون ويشعرون يعرفون الحقيقة . وعقل الجنس البشرى ، وليس بعد ، عقل الفلاسفة ولا عقل الطبقة المالكة — وإنما عقل الجمهور الأكبر من الناس الذين يفكرون فى صمت ويشعرون فى صمت ، قد ثاب إلى هذا الرأى . إنهم يحكمون على الكون على النحو الذى سمحوا به لكهنة الدين وسدنة العلم أن يحكموا عليهم أنفسهم ...

« هذا العامل من أهالى كليفلاند الذى يقتل أولاده ويقتل نفسه (مثال آخر من مقتطفات حالات الاستشهاد) هو إحدى الحقائق الأولية — هولا وعجبا ، لهذا العالم الحديث وهذا الكون . وهى حقيقة لا يمكن مواربتها ولا التهوين من شأنها أو التغاضى عنها بكل المقالات المكتوبة عن الله

والحب والكائن الأعظم القائمة بلا حول ولا قوة فى فراغها النُّصُبى . هذا هو أحد العناصر البسيطة التى لا ترد ولا تنقص من حياة هذا العالم بعد ملايين الأعوام من الفرص وبعد عشرين قرنا من المسيح . إنه فى العالم العقلى حيث تكون الذرات أو الأجزاء الذرية فى المادى والأولى ، لا تفنى . وما تذيعه وتشهره للإنسان هو إفك كل فلسفة لا ترى فى مثل هذه الأحداث العنصر المتمم لكل الخبرات الواعية . وهذه الحقائق تبرهن ، بطريقة معصومة منعة ، على أن الدين عمل باطل ، وأن الإنسان لن يعطى الدين ألفى قرن من الزمان أو عشرين قرنا أخرى لكى يجس صلاحيته ويُضَيِّعَ الوقت الإنسانى . لقد حان حينه ، وانتهت فترة تجربة صلاحيته ، وسجله نفسه قد ختمها . إن الجنس البشرى ليس لديه فضل من حقب وسرمديات أزلية يستغنى عنها لتجربة نظم معيبة مخزية »(*) .

هذا هو رد فعل عقل تجريبى حيال قائمة حساب السفر المقدمة من صاحب المذهب العقلى . إنه لا « على الإطلاق

(*) موريسون ا . سويفت ، « الإذعان الإنسانى » الجزء الثانى ، دار الحرية للنشر ، فيلادلفيا ١٩٠٥ ، صفحات ٤ — ١٠ .

Morrison I. Swift, Human Submission, Part Second, Philadelphia Liberty Press, 1905, pp. 4-10.

وشكراً » ، فالدين فى قول المستر سويفت « يشبه الماشى وهو نائم الذى تعتبر الأشياء الحقيقية بالنسبة له ممتقعة اللون وغفلا » وهذا ، وإن كان من المحتمل أن يكون أقل تحميلا بالانفعال ، هو حكم كل هاوٍ يشغل نفسه جديا بالبحث فى الفلسفة اليوم ممن يتجهون إلى أساتذة الفلاسفة لاستجلاء السرد ابتغاء إشباع تمام حاجات طبيعته . فالكتاب التجريبيون يعطونه مذهباً ماديا ، والكتاب من أصحاب المذهب العقلى يعطونه شيئاً دينياً « ولكن الأشياء الحقيقية بالنسبة لذلك الدين ممتقعة اللون وغفل » ، وَمن ثم فهو يصبح الحَكَمَ علينا معشر الفلاسفة . وسواء أكان لين العريكة أم صعب المراس فإنه يجدنا ناقصين . وليس فى وسع أحد منا أن يعامل أحكامه بازدراء ، لأنه — فضلا عن ذلك — فإن عقله هو العقل الكامل النموذجى انطباقا على الطراز أو المثال ، العقل الذى مجموع مطالبه هو الأعظم ؛ العقل الذى نقوده ، وتبرماته ، وتسخطاته ، هى المهلكة فى المدى الطويل .

وهنا ، عند هذه النقطة بالذات أجد أن حلىّ يبدأ فى الظهور . إننى أقــدم البراجماتية ذات الاسم الغريب كفلسفة فى وسعها أن تشبع كلا نوعى المطالب وتفى بالأمرين معاً .

فى وسعها أن تظل دينية كالمذاهب العقلية ، ولكنها فى نفس الوقت ، مثل المذاهب التجريبية ، تستطيع أن تحتفظ بأخصب وأغنى صلة وثيقة بالوقائع والحقائق .

وفى مرجوّى أن يتسنى لى أن أقر فى نفوس أكبر عدد ممكن فكرة طيبة عنها تحظى بتأييدكم ، على غرارى . بيد أنى — وقد أوشكت المحاضرة على الانتهاء — لن أقدم لكم البراجماتية ، بقضها وقضيضها الآن . وإنما سأبدأ بذلك عند دق الساعة فى المرة القادمة . وإنى لأوثر فى اللحظة الراهنة أن أعود قليلا إلى ما سبق أن ذكرته .

إذا كان أى واحد منكم هنا من الفلاسفة المحترفين ، أى من أرباب المهنة ، وإنى لأعلم أن بعضكم ينطبق عليه هذا الوصف ، فلا بد أنكم ، بلاريب ، قد شعرتم بأن حديثى ، حتى الآن كان حديثا خاما أو فطريا « غشيما » بطريقة لا تعذر ، بل إلى درجة لا تصدق . عقول لينة العريكة ، وعقول صعبة المراس ! ياله من فصل بربرى ! وبصفة عامة عند ما تتجمع الفلسفة كلها بشكل محكم بحيث تتألف من إدراكات تصورية دقيقة ، ومسائل كلها حذق ومكر ودهاء وريبة وشلك . وعند ما تجمع بين دفتيها كل ضرب ممكن من ضروب المزج وصنوف النقل ، فمالها من

صورة هزلية وحشية ، ويالها من خفض من أعلى عليين إلى أسفل سافلين من التعبير ؛ أن تمثل مجال صراعها كنوع من المصارعة الحرة التى يجوز فيها كل ما لا يجدر المصارعة القانونية بين مزاجين خصيمين يتناجزان .

ياله من منظر خارجى طفولى غريرى فى وجهة نظره ! ثم ، من جهة أخرى ما أغبى معالجة تجريدية النظم العقلية كجريمة وصب اللعنة عليها لأنها تقدم نفسها بمثابة حرم مقدس وملاذ وملتجأ للهروب بدلا من أن تكون بمثابة إطالات ممدودة لعالم الحقائق والواقع .

أليست كل نظرياتنا مجرد عقارات علاجية وأماكن للهروب ؟

ثم ، إذا كان يتعين على الفلسفة أن تكون دينية ، فكيف يمكن أن تكون شيئاً آخر سوى مكان للهرب من غلظ وصفاقة سطح الواقع ؟

أى شىء أحسن تستطيع أن تفعله من أن ترفعنا فوق حواسنا الحيوانية وترينا نُزُلا آخر أنبل وأكرم لإكرام وفادة عقولنا فى ذلك الإطار الأعظم للمبادئ المثالية الذى يطوق كل واقع وحقيقة يقدسها العقل ؟ كيف يمكن للمبادئ

والآراء العامة أن تكون أى شىء سوى خلاصات مجردة ؟

هل بنيت كاتدرائية كولون بدون تخطيط أو نسق أو فكرة لمهندس ما مسطورة على الورق ؟
هل التهذيب والتصفية والتنقية فى حد ذاتها شىء ممقوت ؟
هل الفظاظة المحسوسة الملموسة هى الشىء الوحيد الصحيح الحقيقى ؟

صدقونى أنى أحس بالقوة العارمة الدافعة لهذه التهمة . إن الصورة التى وضحتها ، هى حقا صورة بولغ فى تبسيطها وزاخرة بالخشونة والرذالة بشكل شاذ مروع خارج على القياس . ولكنها ، مثل كل التجريدات ، ستبرهن أنها نافعة ولها جدواها . إذا كان الفلاسفة يستطيعون معالجة حياة الكون تجريديا ، فيجب عليهم ألا يشتكوا من المعالجة التجريدية لحياة الفلسفة ذاتها .

وفى الواقع أن الصورة التى رسمتها ، مهما تكن فظة ، وحرشة ، وتقريبية ، إلا أنها صحيحة حرفيا وواقعيا . إن الأمزجة بما تشتهيه من ضروب المنى والتوقان ، وما ترفضه من صنوف الممانعة والنبذ ، هى التى تقر الناس فى فلسفتهم ، وهى صاحبة الكلمة العليا فى هذا الإقرار ، وستظل دائما

كذلك . أما تفاصيل النظم فقد تعلل بمقتضى العقل قطعة فقطعة ودرجة فدرجة ، وعندما يعمل الدارس فى نظام ما فقد ينسى ، غالبا ، الغابة من أجل شجرة واحدة .

ولكن عندما يتم إنجاز العمل ، فإن العقل دائما يؤدى وظيفته التلخيصية الكبرى ، وسرعان ما يقف النظام توا فى مواجهة المرء كشيء حى ، له تلك النغمة الغريبة البسيطة من الذاتية التى تكثر من الترداد على ذاكرتنا وتظهر أمامها مثل طيف الرجل ، عندما يموت لنا صديق أو عدو .

ليس فقط والت هويتمان هو الذى يستطيع أن يكتب :

« من يمس هذا الكتاب يمس رجلاً » .

إن كتب كل الفلاسفة العظام تشبه عددا كبيرا من الرجال . وإحساسنا بنكهة شخصية جوهرية فى كل كتاب منها ، إحساس طرازى وإن كان لا سبيل إلى وصفه ، إلا أنه أحلى وأجمل ثمرة نقطفها من تربيتنا الفلسفية المثقفة التامة .

وما يدّعى النظامُ أن يَكوّنه هو صورة لكون الله العظيم . أما ما هو — وبكل افتضاح ! — فهو الكشف أو البيان المُظهر لمدى شدة غرابة النكهة الشخصية لمخلوق من المخلوقات . وبمجرد أن تختزل إلى هذه الاصطلاحات (وكل

فلسفاتنا تختزل إلى اصطلاحات فى العقول التى يشحذها التعلم) فإن مباشرتنا لهذه النظم تعود سيرتها الأولى إلى صبغتها المخالفة للأصول ، وإلى رد الفعل الإنسانى الغريزى من الإشباع أو النفور .

إننا نصبح جازمين وباتين فى رفضنا أو قبولنا ، تماما كما يحدث عندما يقدم لنا شخص نفسه طالبا منة أو حظوة ، فإن أحكامنا التى نصدرها عليه تتسربل فى صفات بسيطة من المدح أو القدح .

إننا نقيس الصبغة الكلية للكون كما نستشعرها لقاء نكهة الفلسفة التى تقدم لنا ، وكلمة واحدة تكفى .

إننا نقول بالألمانية : "Statt der lebendigen Natur da Gott die Menschen schuf hinein"

بدلا من الطبيعة الحية النابضة التى خلق فيها الله الإنسان – نستعيض بذلك التركيب السديمى المستحضر ، بذلك الشىء الحشبى ، بذلك الشريط المضفور ، بتلك الاصطناعية الشكسة المريرة ، بذلك النتاج العفن لقاعة الدرس ، بذلك الحلم لذلك الرجل السقيم . بعداً لها ! بعداً وسحقا لها جميعاً !

مستحيل ! مستحيل !

على أن شغلنا فى تفاصيل نظامه ، هو فعلا وحقا

ما يعطينا انطباعنا الحاصل عن الفيلسوف . ولكن رد فعلنا يحدث حيال الانطباع الحاصل ذاته .

إن الخبرة الفنية فى الفلسفة تقاس بمدى التدقيق الحادث فى ردود أفعالنا الملخصة ، وبالنعت الإدراكى المباشر الذى يصيب به الخبير الفنى مثل هذه الموضوعات المعقدة . بيد أن الخبرة الفنية العظيمة ليست ضرورية لإنجاب النعت . فقليل من الناس من لديهم فلسفات مفصلة بينة — قطعيا — من لدنهم : ولكن كل إنسان تقريبا لديه إحساسه الذاتى الخاص به عن خاصية كلية معينة فى الكون وعن القصور العاجز عن أن يكون كفوءا لها تماما بالقياس إلى النظم المعينة بالذات التى يعرفها .

فهذه النظم قاصرة عن تغطية كل عالمه . إنها ليست كافية ولا وافية فحسب :

فثمة نظام فاره جدا . . . لبيب جداً ، وثمة نظام آخر متحذلق جدا فى نزعته إلى الادعاء ، وثالث يصدر أشتاتا من الآراء تحسبها جميعاً وهى شتى ، ورابع فى غاية السقم والكآبة ، وخامس مصطنع جدا وزائف وهلم جرا .

وعلى أية حال فهو ونحن نعرف بدون إمعان فكر أن مثل هذه الفلسفات نشاز ، متنافرة الأنغام ، ضالة عن سواء

السبيل ، تضرب على غير هدى ، وليس من شأنها أن تتحدث نيابة عن الكون وباسمه .

أفلاطون ، لوك ، سبينوزا ، ميل ، كايرد ، هيجل — هؤلاء جميعا على سبيل المثال — وإنى لأتحاشى لدواعى الحصافة أسماء الأقربين !

وإنى لعلى يقين — أن هذه الأسماء — بالنسبة للكثيرين منكم من جمهور المستمعين إلىّ — لا تزيد على كونها مذكراً يذكركم بعدد كثير جداً من الطرق الشخصية العجيبة للتقصير .

وإنها لتكون سخافة بينة وحماقة لا مراء فيها ، لو أن مثل هذه الطرق لمعالجة الكون كانت فعلا صحيحة .

ونحن الفلاسفة يتعين علينا أن نحسب حساب مثل هذه المشاعر من جانبنا .

وإنى لأكرر ، أنه فى نهاية المطاف ، فإن هذه المشاعر هى التى تصدر حكمها على كل فلسفاتنا أخيرا .

إن الطريقة التى ينظر بها إلى الأمور التى سيكتب لها الفوز أخيرا ستكون هى أكثر الطرق الدافعة إثارة للعواطف وتأثيرا كاملا بالنسبة للعقول العادية . ثمة كلمة إضافية — بخصوص الفلسفات التى هى بالضرورة مجمل أو موجز مجرد :

هناك رسوم ورسوم من حيث المجمل أو الموجز الذى تحدده . . هناك رسوم لمبان جسيمة وسمينة يتخيلها مخططها ومهندسها فى شكلها المكعب تامة التكوين . وهناك رسوم لمبان تخترع بخمود وبلادة على الورق بمعونة المسطرة والفرجار . وهذه المبانى تظل نحيلة قضيفة وهزيلة سقيمة حتى بعد أن تشيد قائمة بالحجر والملاط . والرسم الذى رسم لها يوحى من قبل بهذه النتيجة .

إن المجمل أو الموجز أو الرسم فى حد ذاته ضئيل هزيل نحيل ، حقا ، ولكنه لا يوحى بالضرورة بشىء ضئيل هزيل نحيل . إنها الضآلة الحتمية لما توحى به الفلسفات العقلية العادية ، التى تحرك وتدفع التجريبيين إلى إشارتهم بالرفض والنبذ .

إن مثال نظام هربرت سبنسر فى صلب هذه النقطة هنا . فأصحاب المذهب العقلى يشعرون بالحشد المخيف لعدم كفاياته . . . مزاجه الجاف الخشن الذى يميز نظار المدارس ، نغمته الرتيبة المملة التى تشبه نغمة الآلة الموسيقية التى تدار باليد على وتيرة واحدة ، إيثاره للفتوق الرخيصة فى الجدل ، وافتقاره إلى التعليم حتى فيما يتعلق بالمبادئ الآلية ، وبصفة عامة الغموض الذى يكتنف كل أفكاره الرئيسية ، إن نظامه برمته نظام خشبى كما لو كان قد تم فى عجلة وغير عناية

من ألواح متصدعة من خشب الشوكران — ومع ذلك فنصف إنجلترا تريد أن تدفنه فى كنيسة ويستمنستر .

علام ؟ علام يستحق سبنسر كل هذا التبجيل على الرغم من ضعفه فى نظر أصحاب المذهب العقلى ؟

ما الذى يلزم كل هذا الجم الغفير من جمهور المتعلمين ممن يشعرون بذلك الضعف والعجز ، وربما أنتم وأنا ، بأن يجعلهم يرغبون فى رؤيته ثاويا فى كنيسة ويستمنستر على الرغم من ذلك ؟

الجواب بسيط : لأننا نشعر بأن قلبه فى مكانه الصحيح فلسفيا . إن مبادئه قد تكون كلها جلداً وعظما ، ولكن كتبه على أية حال تحاول أن تصوغ نفسها فى القالب المعين لجثة هذا العالم المعين .

إن ضجيج الحقائق والوقائع يصلصل مدوياً فى كل فصوله ، والاستشهادات والاقتباسات من الحقيقة والواقع لا تنفك تطالعنا فيما يكتب . إنه يؤكد الحقائق ويولى وجهه شطرها وهذا يكفى . إن ذلك يعنى الشىء الصواب للعقل التجريبى .

إن الفلسفة البراجماتية التى فى مرجوى أن أبدأ الحديث عنها فى محاضرتى التالية ، تحتفظ بنفس العلاقة الودية الحبية

مع الوقائع والحقائق ، وعلى خلاف فلسفة سبنسر ، فهى لا تبدأ ولا تنتهى بطرد النظم الدينية الإيجابية خارج الأبواب وإنما تعاملها أيضاً حبياً ووديًا سواء بسواء .

وفى مرجوى أن أفضى بكم إلى أن تجدوها — هى بالضبط وتماماً طريقة التفكير التعادلية التوسطية التى تتطلبونها .

المحاضرة الثانية

معنى البراجماتية

منذ بضع سنين ، وأنا مع نفر من الرفاق نخيم فى الجبال ، عدت من جولة منفرداً لأجد الجميع منغمسين مجادلة ميتافيزيقية حامية الوطيس . وكان الجسد الطاهر الذى تدور حوله هذه المجادلة سنجابا ـ سنجابا حيا من المفروض أن يكون متعلقاً بأحد جوانب جذع شجرة ، بينا يقف فى الجانب المقابل للشجرة ، إنسان — خيل إليهم أنه ماثل هنالك . وهذا الشاهد الإنسانى يحاول أن يبصر السنجاب بأن يتحرك بسرعة حول الشجرة ، ولكنه مهما يسرع فى حركته فإن السنجاب يتحرك بنفس السرعة فى الاتجاه المضاد ويحتفظ دائماً بالشجرة سداً منيعاً بينه وبين الرجل بحيث لم يستطع أبداً أن يلمحه .

أما حاصل المشكلة الميتافيزيقية فهو هذا :

هل يدور الرجل حول السنجاب أم لا ؟

إنه يدور حول الشجرة ، ما فى ذلك أدنى ريب ، والسنجاب على الشجرة ولكن هل يدور الرجل حول السنجاب ؟

وفى تلك السانحة من الفراغ الذى لا حدّ له فى تلك البرية مضت المناقشة حتى تهلهلت خيوطها .

وكل واحد من المتحاجين انحاز إلى جانب ، وأصر على رأيه بعناد ، وكان عدد كل فريق من الجانبين متساوياً . لذلك لم أكد أظهر حتى التمس منى كل فريق أن أرجح كفته فيصبح أغلبية .

ولما كنت متيقظاً للحكمة الخاصة بفلسفة الكلام القائلة بأنك عندما تواجه مناقضة فيجب عليك أن تعين فرقاً مميزاً ، لذلك سرعان ما بحثت عن الفرق ووجدته على النحو التالى : قلت لهم : « إن أى الحزبين على صواب يتوقف على ما تقصدونه عملياً بعبارة « الدوران حول السنجاب » ، فإذا كنتم تقصدون العبور من شماله إلى شرقه ثم إلى جنوبه ثم إلى الغرب ، ثم إلى شماله ثانياً ، فمن الجلى أن الرجل فعلا يدور حوله لأنه يحتل هذه المواقع المتتابعة . ولكن ، إذا كنتم على العكس تقصدون أن الرجل يكون أولا أمامه ثم عن يمينه ، ثم من خلفه ثم عن يساره ، وأخيراً أمامه مرة أخرى ، فمن الجلى أيضاً — سواء بسواء — أن الرجل يخفق فى الدوران حوله ؛ إذ بالحركات التعويضية التى يتحركها

السنجاب ، فإنه يظل محافظاً على بطنه فى ناحية الرجل طوال الوقت وعلى ظهره مدبراً عنه .

ميزوا الفرق ولن تجدوا مناسبة للمضى فى الجدل بعد ذلك قيد أنملة .

كلا الفريقين مصيبان ومخطئان طبقاً لما تدركونه من الفعل « يدور حول » بطريقة عملية أو بأخرى » .

وعلى الرغم من أن واحداً أو اثنين من المتحاجين الأكثر ضراماً وحماسة وصف كلامى بأنه تملص مراوغ ، قائلا إنهم لا بريدون أى أحاج أو ألغاز أو مماحكات لوذعية من فلسفة الكلام ، وإنما يقصدون مجرد « حول » فى معناها الإنجليزى الصريح النزيه ، إلا أن الأغلبية ارتأت أن التفرقة قد خففت من حدة المجادلة والخصام .

وإنى لأقص هذه الحادثة التافهة ، لأنها بنوع خاص مثال بسيط على ما أرغب الآن فى الحديث عنه باسم الطريقة البراجماتية أو السبيل البراجماتى .

إن الطريقة البراجماتية ، هى فى الأصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التى لولاها وبدونها ، ما كان يمكن لها أن تنتهى ه

هل العالم واحد أو متعدد ؟ — أهو مسير أم مخير ! — مادى أم روحانى ؟ هنا أفكار أى منها قد يحمل فى طياته أو لا يحمل خيراً للعالم ، والمنازعات بشأن مثل هذه الأفكار لا تنتهى .

إن الطريقة البراجماتية فى مثل هذه الحالات هى محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حدة .

ما الفرق الذى يحدث لأى امرئ — من الوجهة العملية — إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلا من تلك ؟ .

إذا لم يكن ثمة فرق عملى يمكن تتبعه ، فالأبدال إذن تعنى من الوجهة العملية نفس الشىء ، ومن ثم فإن أى نزاع أو خصام بشأنها ، نزاع عقيم تافه معدوم الجدوى .

أينما يكن النزاع جدياً ، فينبغى علينا أن يكون فى وسعنا أن نبين فرقا عملياً لابد وأن يحدث من جراء صحة جانب أو آخر .

على أن نظرة إلى تاريخ الفكرة كفيلة بأن تزيدكم إيضاحاً عما تعنى البراجماتية .

إن اللفظ مشتق من نفس الكلمة اليونانية πράγμα بمعنى العمل التى تؤخذ منها كلمتا « مزاولة » و « عملى » .

وكان أول من أدخل اللفظ فى الفلسفة تشارلز بيرس فى سنة ١٨٧٨ . فى مقال بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة » نُشِرَ فى عدد يناير من تلك السنة لمجلة "Popular Science Monthly"(*) ذكر پيرس — بعد أن أشار إلى أن عقائدنا هى فى الواقع قواعد للعمل والأداء — أننا لكى ننشئ معنى فكرة ، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أى سلوك تصلح لإنتاجه : إن المسلك بالنسبة لنا هو مغزاها الوحيد الذى يعول عليه ، وإن الحقيقة الملموسة البينة التى هى المنشأ الأصلى الجذرى لكل تفرقاتنا بين الأفكار ، مهما تكن خفية ومستورة ، هى أنه لا توجد فكرة واحدة منها على سبيل الحصر تبلغ حداً من الدقة والرقة بحيث لا تتألف من شىء سوى فرق ممكن فى المزاولة العملية .

وإذن ، فلكى نبلغ الوضوح التام فى أفكارنا عن موضوع ما ، فإننا لا نحتاج إلا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورها ، ذات طابع عملى ، قد يتضمنها الشىء أو الموضوع — وما هى الأحاسيس التى يتعين علينا أن

(*) ترجمت فى المجلة الفلسفية "Revue Philosophique" يناير سنة ١٨٧٩ ، مجلد ٧ .

نتوقعها منه ، وما هى الرجوع أو ردود الأفعال التى ينبغى أن نُعِدَّها .

فإدراكنا وتصورنا للمعانى الكلية لهذه الآثار والنتائج سواء أكانت مباشرة أم بعيدة ، هو عندئذ بالنسبة لنا هو كل تصورنا للموضوع أو الشىء ، ما دام هذا التصور له أهمية أو مغزى إيجابى على الإطلاق .

ذلك هو مبدأ پيرس ؛ مبدأ البراجماتية .

ولقد ظل هذا المبدأ مهملا تماماً زهاء عشرين عاماً ولم يحفل به أحد ، حتى قدر لى أن أبعثه من مرقده وأخرجه ثانية إلى حيز الوجود حين قدمته فى حديث ألقيته أمام رابطة البروفسور هوويسون الفلسفية فى جامعة كاليفورنيا وطبقته تطبيقاً خاصاً على الدين .

وفى ذلك الوقت (١٨٩٨) يبدو أن العصر كان ناضجاً لتلقيه . ومن ثم انتشرت كلمة « البراجماتية » وهى الآن ترقش صفحات المجلات الفلسفية . أينما نولِّ وجوهنا فثم حديث يتناول الحركة البراجماتية . أحيانا باحترام وتبجيل ، وأحيانا بتحقير وشتم ، ونادراً بفهم واضح .

ومن الجلى أن اللفظ يصادف تطبيقا مناسبا ومريحا على

عدد من الاتجاهات ينصبّ فى قالبها ، وهى اتجاهات افتقرت — حتى ذلك الوقت وقبل أن يتيسر لها هذا اللفظ — إلى اسم جمعى . ومن الجلى أيضا أن اللفظ قد « جاء ليبقى » . ولكى نفقه أهمية مغزى مبدأ بيرس ، فيتعين على المرء أن يعتاد تطبيقه على الحالات المحسوسة الملموسة . ولقد وجدت منذ بضع سنين أن أوستوالد كيموى ليبزج ، الشهير ، قد استخدم مبدأ البراجماتية بشكل بين ، وأفلح فى استخدامه فى محاضراته عن فلسفة العلم ، وإن كان لم يسم المبدأ بذلك الاسم .

لقد كتب إلىّ قائلا :

« كل الحقائق تؤثر فى مزاولتنا ، وهذا التأثير هو معناها بالنسبة لنا . لقد اعتدت أن أوجه إلى فصولى أسئلة من هذا القبيل : ما الذى يحدث فى العالم من اختلاف أو فرق إذا كان هذا البديل أو ذاك صحيحاً ؟ فإذا لم أجد شيئاً من الممكن أن يصبح مختلفاً ، فالبديل عندئذ لا معنى له من حيث النتائج » .

بمعنى أن وجهات النظر المتنافسة ، تعنى نفس الشىء من الوجهة العملية ومن ثم فإن المعنى ، فى هذه الحالة ،

فى غير مدلوله العملى ، والفرق الذى يحدثه عمليا ، لا وجود له بالنسبة إلينا . ويضرب لنا أوستوالد فى محاضرة منشورة ، مثلا بما يعنيه فى هذا الصدد فيقول إن الكيمويين ظلوا يتجادلون طويلا حول التركيب الداخلى لبعض الأجسام المسماة بالأجسام التراكيبية(*) . فخواصها تبدو متفقة سواء بسواء مع فكرة أن ذرة غير مستقرة من الهيدروجين تتذبذب متخطرة فى داخلها أو أنها أخلاط غير ثابتة من جسمين .

وهاج الخلاف وماج ، ولكنه لم يصل أبداً إلى قرار وفى هذا الصدد يقول أوستوالد : « كان من الممكن ألا يبدأ هذا الخلاف أصلا لو أن المتنازعين سألوا أنفسهم : أى حقيقة تجريبية معينة بالذات كانت تصبح مختلفة من جراء صحة هذا الرأى أم ذاك ؟

« إذن لكان قد ظهر أن ثمة أى فرق فى الواقع لا يمكن أن يترتب على الأثر ، وأن المعركة معركة غير حقيقية وغير واقعية على غرار الاشتغال بالأمور النظرية فى الأزمنة البدائية حول عمل العجين بالخميرة ، فثمة فريق ينسبه إلى « أخت

(*) ظاهرة فى بعض الجواهر من شأنها أن تظهر الجوهر كأن له أكثر من تركيب . (المترجم)

الليل » فيستغيث بها ، وثمة فريق آخر يصر على أن الشيطان هو السبب الحقيقى للظاهرة(*) » .

وإنه لأمر محير يدعو إلى العجب والدهشة أن نرى كم من المنازعات الفلسفية تتساقط كسفاً وتهوى إلى خواء معدوم المعنى بمجرد أن تخضعها لهذا الاختبار البسيط من تتبع نتيجة محسوسة أو أثر ملموس .

لا يمكن أن يكون ثمة فرق فى أى مكان لا يحدث فرقا فى مكان آخر — لا يمكن أن يكون هناك فرق فى حقيقة مجردة لا يعبر عن نفسه ويتجلى فى فرق ما فى حقيقة ملموسة أو واقع محسوس ، وفى سلوك لاحق يترتب على تلك الحقيقة المفروضة على إنسان ما ، بكيفية ما ، فى مكان ما ، فى زمان ما .

إن وظيفة الفلسفة برمتها ينبغى أن تتركز فى أن تجد

(*) Theorie und Praxis, *Zeitsch. des Oesterreichen Ingenieur u. Architecten - Vereines* 1905, Nr. 4 u 6.

على أننى أجد ضربا آخر من البراجماتية أكثر تطرفا من براجماتية أوستوالد ، فى محاضرة ألقاها البروفسور و . س . فرانكلين .

« أعتقد أن أوهى فكرة عن علم الطبيعة (الفيزياء) حتى إذا توصل إليها طالب هى أنها « علم المواد والجزيئات والأثير » وأعتقد أن أسلم وأصح فكرة ، حتى إذا لم يتوصل إليها طالب توصلا كليا ، هى أن الفيزياء هى علم طرق الإمساك بالأجسام ودفعها ! » (العلم ، ٢٢ من يناير سنة ١٩٠٣) .

ما هو الفرق المحدد بالذات الذى سيحدث لك أولى ، فى لحظات محددة من حياتنا ، إذا كان هذا التفسير للعالم أو ذاك هو الصحيح .

ولا يوجد أى شىء جديد على الإطلاق فى الطريقة البراجماتية . لقد كان سقراط بارعاً حاذقاً فيها . واستعملها أرسطو تنسقاً وانتظاماً بطريقة منهجية . ولقد أسهم كل من لوك وبركلى وهيوم بقسط خطير ذى شأن فى خدمة الحقيقة بوساطه البراجماتية .

أما شادورث هودجسون فيصر دائماً على أن الحقائق أو الوقائع ليست سوى « كما تُعرف » .

بيد أن هؤلاء الرائدين السابقين للبراجماتية استخدموها بعضاً لا كلا ، واستعملوها أجزاء وكسرا وشظايا . لقد كانوا ماهدين فقط . إذ لم يقدر للبراجماتية أن تعمم نفسها إلا فى زماننا المعاصر ، حيث أصبحت واعية برسالة عالمية تدعى أن مصيرها الفوز والغزو . وفى مرجوى أن أنتهى بأن أوحى لكم بعقيدتى .

إن البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً تماماً فى الفلسفة ألا وهو الاتجاه التجريبى ، ولكنها تمثله ، كما يخيل إلى ، فى شكل

أكثر تطرفاً وأقل ممانعة فيه واعتراضا عليه فى نفس الوقت ، مما سبق لها أن أخذته على عاتقها حتى الآن .

إن البراجماتى يولى ظهره بكل عزم وتصميم — وإلى غير رجعة ، لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة العزيزة على الفلاسفة المحترفين . إنه ينأى بعيداً عن التجريد وعن عدم الكفاية ، ويعرض عن الحلول الكلامية وعن التعليلات القبلية الدرئية (السابقة على التجربة) وعن المبادئ الثابتة وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة .

وهو يولى وجهه شطر الاستنادية والمحسوسية والكفاية ، شطر الحقائق والوقائع ، شطر العمل والأداء والمزاولة وشطر القوة .

وذلك يعنى أن مزاج صاحب المذهب التجريبى مزاج حاكم مسلط ، فى حين أن مزاج صاحب المذهب العقلى مزاج مستسلم بكل إخلاص .

وفحوى ذلك كله أن البراجماتية تعنى الهواء الطلق وإمكانات الطبيعة المتاحة ، ضد الوثوقية التعسفية واليقينية الجازمة ، والاصطناعية وادعاء النهائية فى الحقيقة بإغلاق باب البحث والاجتهاد استناداً إلى مبدأ العلة الغائية .

وهى فى نفس الوقت لا تظاهر أو تناصر أو تمثل أو تنوب عن أية نتائج خاصة : إنها مجرد طريقة فحسب ، مجرد منهاج فقط.

بيد أن الانتصار العام أو الفوز المبين لتلك الطريقة سوف يعنى تغيراً هائلا فيما سبق أن أسميته فى محاضرتى السابقة « بمزاج » الفلسفة ...

فالمعلمون المفرطون فى المذهب العقلى — من النمط الاستعلائى — سوف يتجمدون تماماً مثلما تتجمد فئة الحاشية فى بلاط الجمهوريات ، وفصيلة القساوسة الوغالين وراء الجبال فى الأراضى البروتستانتية .

وسوف تقوم علاقة وثيقة بين العلم والميتافيزيقيا فيقتربان بعضهما من بعض ، بل ويعملان معاً وقد وضع كل منهما يده فى يد الآخر ، فى واقع الأمر فى تعاون مطلق .

ولا ريب فى أن الميتافيزيقيا اتبعت سبيلا بدائياً جداً فى المطلب الذى تسعى وراءه . وأنتم تعلمون كيف صبا الناس وتاقوا وهفت نفوسهم للسحر المحرم ، وأنتم تعلمون الدور الكبير الذى لعبته الكلمات دائما فى السحر . فإذا عرفت مفتاح السر ، وحفظت الاسم أو صيغة التعويذة أو التميمة « التعزيمة » التى تربطه ، ففى وسعك أن تتحكم

فى الشبح أو الطيف أو الجن أو العفريت أو أى قوة تريد أن تخضعها لسحر تعويذتك أو أُخْذَتك « تعزيمتك » .

لقد كان سليمان عالما بأسماء كل الجن والعفاريت ، وحيث إن أسماءهم كانت فى حوزته ، فقد كانوا خاضعين لإرادته ورهن إشارته .

وعلى هذا بدأ الكون دائما فى نظر العقل الطبيعى كضرب مبهم من اللغز يجب البحث عن مفتاحه فى صورة كلمة أو اسم يحيل الظلام نوراً أو يجلب القوة للناطق به .

وتلك الكلمة تحدد اسم مبدأ الكون ، ومن يملكها يملك الكون نفسه ، على نحوٍ ما . الإله ، المادة ، العقل ، المطلق ، الطاقة ، كلها أسماء من مفاتيح السر ، أسماء قادرة على حل المشكلات . وفى وسعك أن تطمئن وترتاح عندما تكون فى حوزتك . وعندئذ تبلغ نهاية مطاف استطلاعك ومطلبك وسعيك الميتافيزيقى .

بيد أنك إذا اتبعت الطريقة البراجماتية فإنك لا تستطيع أن تحسب أيا من مثل هذه الأسماء ، على اعتبار أنها نهاية مطاف استطلاعك وسعيك ؛ إذ يتعين عليك أن تخرج من كل كلمة قيمتها النقدية الفورية العملية ، وأن تمرسها على العمل بإظهار كيفيتها فى نطاق مجرى خبرتك . وعندئذ فهى

لا تبدو حلا ، بقدر ما تبدو برنامجا أو منهاجا ، للمزيد من العمل ، وبصفة خاصة بقدر ما تبدو كعلامة أو إشارة للطرق التي يمكن بها تغيير الحقائق أو الوقائع الراهنة .

ومن ثم فإن النظريات تصبح أدوات ووسائل ، لا حلولا لألغاز ولا إجابات عن أحجية ، نستطيع أن نسكن إليها ونخلد . إننا عندئذ لا نضطجع عليها ، وإنما نتحرك إلى الأمام ونمضي قدما ، وعند الاقتضاء نعيد صنع الطبيعة ثانية بعونها .

إن البراجماتية تفك جمود كل نظرياتنا وتُلَيِّنُها وتحيل يبسها وجسوءها إلى طراوة وغضاضة ، وتمَرِّس كل واحدة منها على العمل . ولكونها ليست شيئا جديدا جوهريا ، فهي تتناغم مع كثير من الاتجاهات الفلسفية القديمة .

فهي تتفق مثلا ، مع مذهب الاسمية في كونها تلجأ دائما للاصطفائية في التفاصيل الجزئية ، وتتفق مع مذهب النفعية في توكيدها للنواحي العملية ، وتتفق مع الفلسفة الوضعية في ازدرائها للحلول الكلامية والأسئلة العديمة الجدوى ، والتجريدات الميتافيزيقية .

وهذه كلها — كما ترون اتجاهات مضادة للمذهب العقلي .

وضد المذهب العقلى كدعوى وطريقة نجد البراجماتية مسلحة تسليحا كاملا وجهادية .

ولكنها ، بادئ ذى بدء على الأقل ، لا تظاهر أو تناصر أو تمثل أية نتائج معينة بذاتها .

وليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية أو أية مذاهب أو مبادئ ، اللهم سوى طريقتها ومنهاجها . وعلى حد التعبير الموفق للبراجماتى الشاب الإيطالى پاپينى الذى قال : إن البراجماتية تكمن وسط نظرياتنا مثل الرواق أو الدهليز فى فندق ، فهو يفضى إلى عدد لا حصر له من الغرف ويفتح عليها . ففى أحدها قد تجد رجلا يكتب سفرا فى علم الجمال ، وفى الغرفة المجاورة لها قد تجد شخصاً ساجداً يدعو الله أن يهبه الإيمان والقوة ، وفى الثالثة تجد كيمويا يبحث فى خصائص أحد الأجسام ، وفى غرفة رابعة تجد نظاما من الميتافيزيقيات المثالية فى طور المخاض والابتداع . وفى غرفة خامسة تجد من يثبت استحالة الميتافيزيقيا .

ولكن الرواق أو الممر أو الدهليز ملكهم جميعا ، ومن المحتم على كل منهم أن يجوس خلاله إذا أراد طريقا عمليا للدخول إلى غرفته أو الخروج منها ، كل على حدة .

وإذن ، فلا نتائج معينة بالذات ، إلى ذلك الحد ،

وإنما فقط ، اتجاه من التصرف ، سبيل من التوجيه ، هو ما تعنيه الطريقة البراجماتية .

إنه اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية ، المبادئ ، النواميس ، الفئات ، الحتميات المسلم بها ، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة ، الثمرات ، النتائج ، الآثار ، الوقائع ، الحقائق .

لعل فى هذا القدر ما يكفى بالنسبة للطريقة البراجماتية !

ولعلكم تقولون إن ما فعلته لا يزيد عن كونى امتدحتها لكم بدلا من أن أشرحها أو أفسرها ، ولكن مهلا فإننى سأفسرها لكم حالا بفيض ووفرة وغزارة كافية بأن أبين كيف تعمل فى بعض المشكلات المألوفة .

على أن البراجماتية ، فى الوقت الحاضر ، أصبحت تستعمل فى معنى أوسع من المشار إليه على اعتبار أنها تعنى أيضاً نظرية معينة للحقيقة .

وفى نيتى أن أكرس محاضرة كاملة لبيان تلك النظرية بعد أن أمهد الطريق أولا ، ولذلك فلا جناح علىّ من الإيجاز الآن .

بيد أن الإيجاز ليس أمرا سهل المنال ، لذلك أرجو منكم

انتباها مضاعفا لمدة ربع ساعة . فإذا ظلت أشياء كثيرة غامضة ، فمن مرجوّى أن أوضحها وأزيدها جلاء فى محاضراتى اللاحقة .

من أكثر فروع الفلسفة نجحا ورقيا فى زماننا ، الفرع المسمى بالمنطق الاستقرائى أو الاستدلالى ، وهو دراسة الظروف والأحوال التى تطورت فى ظلها علومنا .

ولقد بدأ الكتاب المعنيون بهذا الموضوع فى إظهار إجماع عام فريد بالقياس إلى ما تعنى قوانين الطبيعة وعناصر الحقيقة عندما يصوغها الرياضيون وعلماء الطبيعة والكيميا .

وعندما اكتشفت الاطراديات الأولى ، الرياضية والمنطقية ، والطبيعية . . . ، القوانين الأولى ، انساق الناس فى تيارها الجارف من الوضوح والجمال والتبسيط الذى نتج ، لدرجة أنهم اعتقدوا أنهم حلوا ، تحقيقا وتثبيتا ، رموز الأفكار الخالدة لله ذى القدرة والجلال .

بيد أن عقل الإنسان أرعد أيضا ورجع كالصدى فى ضروب القياس المنطقى وفكر أيضا فى القطوع المخروطية والمربعات والجذور والنسب المركبة ، وجرى على الأصول الهندسية مثل إقليدس . وسن قوانين كپلر للكواكب السيارة وجعل السرعة تزداد بنسبة الزمن فى الأجسام الساقطة ووضع

قانون الجيوب (فى الرياضة والفلك) الذى يسير بمقتضاه الضوء عندما ينكسر ، وأنشأ طبقات ونظماً وأسراً وفصائل للنباتات والحيوانات وحدد المسافات والأبعاد بينها . وفكر فى نماذج كل الأشياء ، ودبر وابتكر تحولاتها وتغيراتها .

وعندما نعيد اكتشاف أى واحد من نظمه المدهشة تلك ، فإننا نحجز (قضائيا) على عقله بالمدلول الحرفى لهذا القصد .

بيد أنه بتقدم العلوم وتطورها ، رسخت فكرة أن معظم ، وربما كل ، قوانيننا ليست سوى تقديرات تقريبية .

وفضلا عن ذلك فإن القوانين نفسها ازداد عددها جدا لدرجة تفوق الحصر ، ثم إن كثيراً جداً من الصيغ والاصطلاحات المناظرة أصبحت مفروضة فى كل فروع العلم بحيث إن الباحثين أصبحوا معتادين فكرة أنه لا توجد أية نظرية تعتبر نسخة طبق الأصل من الحقيقة أو الواقع على الإطلاق ، وإنما أى منها قد تعتبر مفيدة ونافعة من وجهة نظر معينة . وفائدتها العظمى هى تلخيص الحقائق القديمة والإفضاء إلى حقائق جديدة . فهى لا تعدو كونها لغة من صنع الإنسان فحسب ، ضربا من الاختزال الإدراكى فى صيغة مكتوبة على حد تعبير البعض ، حيث نضع فيها تقاريرنا

عن الطبيعة . واللغات كما هو معروف جيداً يتسع صدرها لكثير من الاختيار فى التعبير ولعديد اللهجات .

وهكذا نجد أن التحكم الإنسانى قد أرغم الاقتضاء اللاهوتى المقدس على البعد من المنطق العلمى .

ويكفينى أن أذكر أسماء سيجوارت ، وماش ، وأوستوالد ، وبيرسون ، وميلهود ، وپوانكاريه ، ودوهيم ، ورايسين . ومن السهل على من كانوا منكم طلابا بصفة خاصة أن يحددوا الاتجاه الذى أتحدث عنه ، وأن يفكروا فى أسماء أخرى يضيفونها إلى تلك القائمة .

وعلى متن مقدمة هذه الموجة من المنطق العلمى التى يركب عليها الآن شيلر وديوى ، نجد أنهما فى طليعة أصحاب التفسير البراجماتى لكل ما يعنيه الحق فى كل مكان . ففى كل مكان يقول هذان المعلمان إن « الحق » فى أفكارنا وعقائدنا يعنى نفس الشىء الذى يعنيه فى العلم . فهما يقولان إنه لايعنى أى شىء سوى هذا :

إنه الأفكار (التى هى نفسها ليست سوى أجزاء من خبرتنا) تصبح حقيقية أو صحيحة تماما بقدر ما تساعدنا على أنه ندخل فى علاقة مشبعة مرضية مع أجزاء أخرى من خبرتنا ، وأنه نوجزها وننتقل بينها بطرق مختصرة إدراكية

بدلا من اتباع الطريق المطول اللامتناهى من توالى ظاهرة معينة . إن أى فكرة نستطيع أن نمتطى صهوتها — إن جاز هذا التعبير — أى فكرة تحملنا بيسر ورخاء من أى جزء من خبرتنا إلى جزء آخر ، بحيث تربط الأمور ربطا كافيا وافيا ، وبحيث تعمل فى أمان ، وتوجز وتوفر الجهد والعمل ، هى فكرة صحيحة إلى هذا الحد ، صحيحة بهذا القدر ، صحيحة وحقيقية — تذرعيا ووَسَليًّا .

هذ هى وجهة النَظر الذرائعية — الوسلية للحقيقة التى نُعلّم بنجاح فى شيكاغو ، وجهة النظر القائلة بأن الحق فى أفكارنا يعنى قدرتها على أن « تؤدى وظيفتها » ، وهى وجهة النظر التى أذيعت فى أكسفورد بذكاء وألمعية .

على أن السادة ديوى وشيلر وحلفاءهما ، فى بلوغهم هذا المفهوم العام لكل حقيقة أو حق ، لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم اتبعوا مثال الجيولوچيين والبيولوچيين وفقهاء اللغة . ففى إرساء كل هذه العلوم الأخرى ، كانت الضربة الناجحة الموفقة دائما هى أخذ عملية بسيطة يمكن مشاهدتها عمليا فى الواقع من الأمر — مثل ظاهرة التعرية بوساطة العوامل الجوية أو التحول عن النمط الأبوى أو تغيير اللهجة بإدخال كلمات جديدة ونطق جديد — ثم بعد ذلك تعميمها وجعلها

تنطبق على كل الأزمنة واستخلاص نتائج عظيمة بإجمال آثارها خلال العصور .

بيد أن السبيل الجدير بالملاحظة الذى يختاره شيلر وديوى بصفة خاصة للتعميم ، هو السبيل المألوف الذى يستقر بوساطته أى فرد فى أفكار جديدة .

فالسبيل هنا دائما واحد . فالفرد عنده رصيد مذخور من الأفكار القديمة من قبل ، ولكنه يصادف خبرة جديدة تجعلها فى حالة توتر . فثمة امرؤ يعارضها ، أو ربما يكتشف فى لحظة تأمل أنها تناقض بعضها بعضا أو يسمع عن حقائق لا تتفق معها ، أو تنجم فيه رغبات لم تعد تشبعها . والنتيجة قلق باطنى كان عقله حتى ذلك الوقت غافلا عنه وغريبا عليه ، ومن ثم يسعى إلى التملص منه والهرب بتعديل كتلة أفكاره السابقة . بيد أنه يدخر أكبر قدر منها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، حيث إننا جميعا ، فى مسألة العقيدة هذه من غلاة المحافظين .

لذلك يحاول أن يغير أولا هذا الرأى ، ثم ذاك (لأن الأفكار تقاوم التغير بأقدار متفاوتة جداً) حتى تحضر آخر الأمر فكرة جديدة يستطيع أن يغرزها بالتطعيم فوق الرصيد القديم بالحد الأدنى من الإقلاق والإزعاج لهذا الرصيد

القديم . فكرة تقوم بدور الوسيط بين الرصيد القديم والخبرة الجديدة وتزاوج بينهما بأكبر قدر من الموافقة وجر المغنم للقديم القابع والجديد الوافد .

وبعد ذلك تتخذ هذه الفكرة الجديدة على أنها الفكرة الصحيحة . فهى تحفظ رصيد الحقائق القديمة فى حالة من الحد الأدنى من التعديل وتمطها بالقدر الكافى فقط لكى تتسع لإقرار الجديد ، ولكنها تدركه بطرق اعتيادية دارجة مألوفة بقدر ما تسمح الحال .

أما أى تأويل غريب أو تفسير شاذ ، أو غير مألوف يخلخل ويكسر وينتهك كل مفاهيمنا السابقة ، فلن يقدر له المرور أبداً على اعتبار أنه الحساب الصحيح لجدة مستحدثة : سنبذل قصارى جهدنا ونكد سعيا حتى نجد شيئا أقل غرابة وشذوذا .

إن أعنف الثورات فى عقائد امرئ ما ، تترك معظم نظامه القديم قائما غير مقوض .

فالزمان والفراغ ، السبب والنتيجة والطبيعة والتاريخ ، وسيرة وتاريخ حياة الشخص نفسه تظل بلا مساس .

إن الحق الجديد دائما سفير ، ماهد لمراحل الانتقال

والتحول ؛ فهو يقوم بدور التوسط والتدخل فيزوج الرأى القديم للحقيقة الجديدة ، لكي يضمن للزيجة دائما الحد الأدنى من الرجة والخضخضة والحد الأعلى من الاستمرار والدوام .

ونحن نعتبر نظرية ما صحيحة ، تماما ، بنسبة نجاحها فى حل هذه المشكلة الخاصة بالحد الأعلى والأدنى .

ولكن النجاح فى حل هذه المشكلة هو فى المقام الأول مسألة تقريبية . فنحن نقول هذه النظرية تحلها إجمالا على نحو أكثر كفاية من تلك النظرية ، ولكن ذلك يعنى أكثر كفاية لأنفسنا نحن وأكثر إرضاء وإشباعا لها ، ولا شك أن الأفراد يختلفون اختلافا بينا فى توكيد نقاط كفايتهم وإشباعهم ورضاهم .

ومن ثم فإن كل شىء هنا ، إلى حد ما ، مرن وعجينى . على أن النقطة التى أستحثكم الآن على ملاحظتها بصفة خاصة هى الدور الذى تلعبه الحقائق القديمة .

ذلك أن الإخفاق فى إدخالها فى الحساب هو مصدر كثير من النقد الظالم الجائر الموجه ضد البراجماتية .

إن تأثير الحقائق القديمة ونفوذها ، متحكم بشكل مطلق .

والولاء لها هو المبدأ الأول ، بل هو المبدأ الوحيد في معظم الحالات ، إذ المعروف حتى الآن أن أكثر الطرق المعتادة لمعالجة ظواهر تبلغ من الجدة حدا يقتضى إعادة تنظيم جدى لمفاهيمنا السابقة ، هو إغفالها تماما أو التعدى على المفاهيم التى تشهد فى صفها والتعسف معها .

ولا شك أنكم ترغبون فى ضرب أمثلة لهذا السبيل الخاص بنمو الحقيقة . والمشكلة الوحيدة هى فيضها ووفرتها . على أن أبسط حالة للحقيقة الجديدة هى طبعا مجرد الإضافة العددية لأنواع جديدة من الحقائق، أو لحقائق جديدة مفردة من الأنواع القديمة ، إلى خبرتنا – وهى إضافة لا تتضمن أى تغيير فى العقائد القديمة .

يوم يقفو أثر يوم ، ومحتوياتها تضاف فحسب .

والمحتويات الجديدة نفسها ليست صحيحة أو حقيقية فى حد ذاتها ، وإنما هى تحضر وتكون فحسب .

إن الحق أو الحقيقة هو ما نقوله عنها ، وعندما نقول إنها حضرت وأقبلت فإن الحقيقة تكتفى بالصيغة الإضافية الخالصة .

ولكن غالبا ما ترغم محتويات اليوم على إعادة تنظيم : فلو أننى الآن فى هذه اللحظة رفعت عقيرتى بالصراخ

والولولة وتصرفت تصرف ذى جنة على هذه المنصة لكان ذلك خليقاً بأن يجعل الكثيرين منكم يراجعون أفكارهم بالنسبة إلى القيمة المحتملة لفلسفتى .

إن عنصر « الراديوم » أقبل منذ أيام كجزء من محتوى اليوم ، وبدا لتوه معارضا لأفكارنا عن نظام الطبيعة برمته ، ذلك النظام الذى اصطلح الناس على تسميته ببقاء الطاقة . إن مجرد منظر الراديوم يشع ويطلق الحرارة من جيبه بغير حد ، أمر يخرق مبدأ بقاء الطاقة ذاك . إذن ما العمل ؟ إذا كانت الإشعاعات الصادرة منه ليست شيئا سوى هروب ليس موضع ريبة لطاقة كامنة ، موجودة من قبل فى داخل الذرات ، فإن مبدأ بقاء الطاقة ينقذ ويسلم .

ولقد فتح اكتشاف الهليوم كحصيلة للإشعاع ، طريقا لهذا الاعتقاد .

ولهذا فإن وجهة نظر رامزى تعتبر بصفة عامة صحيحة ؛ لأنها على الرغم من أنها تبسط وتوسع وتطيل أفكارنا القديمة عن الطاقة — تحدث الحد الأدنى من التعديل والتغيير فى طبيعتها .

ولا حاجة بى إلى التكثير من ضرب الأمثلة .

إن الرأى الجديد يعد صحيحا تماما بنسبة ما يرضى رغبة

الفرد فى استيعاب الجديد فى خبرته وهضمه وتمثيله فى عقائده المدخرة لديه .

فهو لا بد وأن يرتكز على حقيقة قديمة ويمسك بحقيقة جديدة فى آن ، ونجاحه (كما قلت منذ برهة) فى فعل ذلك مسألة خاصة بتذوق الفرد . ومن ثم فإن الحقائق القديمة عند ما تنمو ، بإضافة حقيقة جديدة ، فإن ذلك يرجع إلى أسباب ذاتية .

ونحن فى السبيل ونطيع الأسباب .

وأكثر الأفكار الجديدة صحة ، هى تلك الفكرة التى تؤدى – بكل موافقة ومطابقة إلى أقصى حد – وظيفتها لإشباع مطلبنا المزدوج . فهى تجعل نفسها صحيحة وحقيقية ، وتحتل مكانها ضمن الصنف الصحيح والحقيقى بالطريقة التى تعمل بها بتطعيم نفسها ، بإرضاء وجزاء ، فوق جماع الحقائق القديمة التى تنمو ، من ثم تماما مثلما تنمو الشجرة ، بفاعلية طبقة جديدة من اللحاء الداخلى .

من هذه النقطة يمضى كل من ديوى وشيلر إلى تعميم هذه الملاحظة وتطبيقها على أكثر أجزاء الحقيقة قدما . فلقد كانت هذه الأجزاء أيضاً ، ذات يوم مرنة وعجينية . وسميت أيضاً صحيحة أو حقيقية لأسباب ودواع إنسانية ،

وهى أيضاً توسطت بين حقائق أسبق منها وملاحظات اعتبرت فى تلك الأيام جديدة : أما الحقيقة الموضوعية البحت ، الحقيقة التى لا تؤدى فى إرسائها ورسوخها أى دور مهما تكن وظيفة منح الرضا والاكتفاء والإشباع الإنسانى فى تزويج الأجزاء السابقة من الخبرة ، بالأجزاء الجديدة اللاحقة ، فهذه حقيقة لا وجود لها فى أى مكان على الإطلاق .

إن الأسباب التى من أجلها تسمى الأشياء حقيقية وتخلع عليها صفة الصحة ، هى السبب فى كونها صحيحة ؛ إذ « كونها صحيحة أو حقيقية » معناه أنها تؤدى فقط وظيفة الزواج هذه .

ومن ثم فإن ذنب الأفعى الإنسانية فوق كل شىء .

الحقيقة المستقلة ، الحقيقة التى نجدها فحسب ، الحقيقة التى لا تقبل المطاوعة للحاجة الإنسانية ، الحقيقة العاتية الجبارة ، بالاختصار مثل هذه الحقيقة موجودة حقا بكل فيض ووفرة ، أو بالأحرى من المفروض أنها توجد على يد المفكرين ذوى العقول المطابقة لموحيات العقل ، ولكنها ، من ثم ، لا تعنى سوى القلب الميت للشجرة الحية ، وكونها هناك لا يعنى إلا أن الحقيقة أيضا لها علم حفرياتها ، ولها وصفتها (فى الدواء) ، وأنها قد تصبح يابسة جامدة

جاسئة بمرور سنى الخدمة المحنكة المضرسة ، وأنها قد تصبح مستحجرة فى نظر الناس واعتبارهم بسبب القدم فحسب .

ومع ذلك فإن مدى مرونة أقدم الحقائق ولدونتها تجلى بكل وضوح فى زماننا بما حدث من تحول من الأفكار المنطقية والرياضية ، وهو تحول يبدو أنه يغزو الطبيعة أيضاً . فلقد أعيد تفسير الصيغ القديمة كتعبيرات خاصة عن مبادئ أوسع وأعم وأشمل ، مبادئ لم تخطر ببال أسلافنا أبدا فى شكلها الراهن ، ولا صياغتها الراهنة .

على أن شيلر يخلع على وجهة النظر هذه الخاصة بالحقيقة اسم « الإنسية » ، ولكن اسم البراجماتية — تعبيراً عن هذا المذهب — يبدو أن كعبه يعلو ، ونجمه يلمع ، ولذلك سأتناوله تحت اسم البراجماتية فى هذه المحاضرات .

هذا ، إذن ، هو مجال البراجماتية ومداها — : أولا طريقة ، وثانيا نظرية توليدية تكوينية تناسلية لما نعنيه بالحقيقة . وهذان الأمران يجب أن يكونا موضوعينا المقبلين .

وأنا واثق أن ما قلته بشأن نظرية الحقيقة ، لا بد قد بدا غامضا وغير مقنع لمعظمكم بسبب إيجازه وقلته .

وسأعوض ذلك من الآن فصاعدا . فى محاضرة عن « الإدراك بالبداهة » سأحاول أن أبين ما أعنيه بالحقائق التى تصبح مستحجرة بالقدم . وفى محاضرة أخرى سأطنب وأفيض فى شرح فكرة أن أفكارنا تصبح صحيحة أو حقيقية بقدر ما تؤدى ، بنجاح وسعى ، وظيفتها الوسيطية بين القديم والجديد .

وفى محاضرة ثالثة سأبين مدى صعوبة التمييز بين العناصر الذاتية والموضوعية فى تطور الحق .

وقد لا يتسنى لكم أن تتابعونى تماما بالكلية فى هذه المحاضرات ، وإذا فعلتم ذلك ، فقد لا تتفقون معى تماما .

ولكنى أعلم أنكم سوف تعتبروننى على الأقل جادا فيما أقول ، وتعاملون محاولتى بما هى أهل له من الاحترام والتقدير .

ولعل الدهشة سوف تصيبكم عندما تعرفون ، فيما بعد ، أن نظريات السيدين شيلر وديوى قد قاست تحت وقر عاصفة من الاحتقار والسخرية هطلت عليها بلا رحمة .

لقد هبت كل قوى المذهب العقلى ضدهما . وفى الدوائر ذات النفوذ ، عومل المستر شيلر بصفة خاصة كما لو كان

تلميذا فى مدرسة ، وقحا سليطا بذيئا يستحق أن يضرب على العَجُز .

وكان أولى بى ألا أذكر ذلك ، لولا حقيقة أنه يلقى كثيراً جدا من الضوء الجانبى على ذلك المزاج الخاص بالمذهب العقلى الذى وضعته موضع التضاد من مزاج البراجماتية . فالبراجماتية لا تشعر بالراحة بعيداً عن الوقائع :

والمذهب العقلى لا يرتاح إلا فى حضور التجريدات فقط . وهذا التصدى « البراجماتى » للحقائق بصيغة الجمع ، والحديث عن عائدتها ونفعيتها وعن عنصر الرضوية فيها والاغتباطية ، وعن النجاح الذى تعمل به الخ ... الخ . . . يوحى إلى العقل النمطى صاحب المذهب الفكرى ضربا من المادة المفتوقة الحرشة الفظة العرجاء للحقيقة من المرتبة الثانية .

فمثل هذه الحقائق ليست حقا حقيقيا . ومثل هذه الاختبارات مجرد اختبارات ذاتية فحسب ، لا تزيد عن كونها محكا ذاتيا .

أما الحقيقة الموضوعية ، قبالة ذلك ، فيجب أن تكون شيئا غير نفعى ، شيئا عاليا رفيعا ساميا ، شيئا مصفى منقى ، مطهراً ، بعيداً ، ماجداً ، جليلا ، مفخماً ، معظما ، علّيّاً . ويجب

أن تكون موافقة مطابقة على الإطلاق لأفكارنا مع واقع مطلق سواء بسواء .

إنها يجب أن تكون ما ينبغى أن نفكر بلا قيد ولا شرط على الإطلاق . ذلك أن الطرق الشرطية التى نفكر بها فعلا ، لا شأن لها بذلك ولا ارتباط لها بالموضوع ، وتقع فى دائرة علم النفس . فليسقط علم النفس ويحى المنطق فى كل هذه المسألة !

انظروا إلى التباين البالغ الحدة لنوعى ونمطى العقليتين ! فالبراجماتى يتشبث بالوقائع ، بالتخصيص ، بالتميز ، بالتماسك ، ويلاحظ الحقيقة وهى تعمل فى حالات معينة خاصة ثم يعمم . فالحقيقة عنده ، تصبح اسما تصنيفيا لكل أنواع القيم العاملة المحددة فى الخبرة .

أما بالنسبة لصاحب المذهب العقلى فإنها تظل محض تجريد يجب علينا أن نذعن لمجرد ذكر اسمها .

وعندما يأخذ البراجماتى على عاتقه أن يبين بالتفصيل لماذا يتعين علينا أن نذعن ، فإن صاحب المذهب العقلى يكون عاجزاً عن إدراك الملموسات والمحسوسات المعينة بالذات التى اشتق منها تجريده .

فهو يتهمنا بجحد الحقيقة ، فى حين أننا لم نفعل شيئا

سوى أننا نسعى إلى اقتفاء الأثر بالضبط الذى من أجله يتبع الناس الحقيقة والذى بسببه يتحتم عليهم أن يتبعوها .

إن التجريدى النمطى المتطرف يرتعد خوفا وفرقا من التخصيص والتميز والمحسوسية ، وسيان عنده كل شيء آخر إلا أنه يؤثر ، على سبيل الجزم قطعا ، الشاحب والغاسق والغائم والطيفى والشبحى .

وإذا قدم له العالمان ليختار منهما ، فإنه دائما لا بد وأن يختار الإطار الجلدى النحيف القضيف بدلا من دغل الواقع الغزير ، ذلك أن الأول أنقى وأصفى وأنبل بكثير جدا !

وفى مرجوى وأنا أمضى فى سياق هذه المحاضرات ، أن يكون التميز والتخصيص والمحسوسية والاقتراب من الوقائع التى هى من سمات البراجماتية والتى تدافع عنها هذه المحاضرات ، قد حظيت بموافقتكم على اعتبار أنها أخص مميزاتها المقنعة . والبراجماتية هنا لا تفعل شيئا سوى أنها تنسج على منوال أخواتها من العلوم من حيث إنها تفسر المجهول بالمعلوم وغير الملاحظ بالملاحظ . وهى تجمع بين القديم والجديد فى تناغم وتآلف .

إنها تحول الفكرة ، الجوفاء على الإطلاق ، القاضية بقيام علاقة ساكنة سلبية من المراسلة (ماذا يعنى ذلك فيجب علينا أن نسأل فيما بعد) بين عقولنا وبين الواقع ،

تحولها إلى علاقة خصبة نشطة من المضاجعة والوصال (يستطيع أى إنسان أن يتابعها بالتفصيل ويفهمها) بين أفكارنا الخاصة بنا ، وبين الكون العظيم من الخبرات الأخرى التى تؤدى فيه أدوارها ولها منافعها وفوائدها .

ولكن هل يكفى هذا القدر الآن ؟

إن تسويغ ما أقول ينبغى أن يؤجل .

وأريد الآن أن أضيف كلمة ابتغاء مزيد من التفسير للقضية التى طرحتها فى المحاضرة الأخيرة بأن البراجماتية قد تكون هى الموفق السعيد لطرق التفكير التجريبية مع متطلبات الناس الدينية .

لعلكم تذكرون أنى قلت إن الناس أصحاب النزعة المزاجية التى تجنح بقوة إلى حب الواقع ، معرضون لأن ينأى بهم هذا العطف الصغير على الوقائع والحقائق التى تمدهم بها تلك الفلسفة المستقاة من الطراز الراهن للمثالية .

إنها تتميز بالغلو والتطرف فى المذهب العقلى .

وحيث إن المذهب الداروينى قد أزاح إلى الأبد القصد من عقول العلميين ، فقد فَقَدَ مذهب الإلهية ذلك المركز الثابت ، ومن ثم فإن ضربا من المعبود المستقر الراسخ

المستدنى أو الأحدى ، الداخل فى الدنيا أو العالم ، بدلا من المستشرف أو الخارج عنها ، إذا كان ثمة معبود ، هو النوع الذى يمتدح لدى خيالنا المعاصر . على أن المتطلعين لدين فلسفى ، يتجهون فى هذه الأيام ، كقاعدة أكثر رجاء وأملا ، نحو الأحدية المثالية بدلا من المذهب الإلهى الثنوى ، على الرغم من حقيقة أن الأخير لا يزال له أنصاره الأقوياء الذبن يدافعون عنه بمقدرة .

ولكن — كما قلت فى محاضرتى الأولى — فإن نوع المذهب الإلهى المقدم لهم ، من الصعب عليهم أن يهضموه ويستوعبوه إذا كانوا من محبى الوقائع والحقائق ، أو ذوى عقول تجريبية . إنه النوع الإطلاقى الاستبدادى وقد نحّى الغبار وتربى ونشأ وتغذى على المنطق الصرف . وهو لا يحتفظ بأية صلة أو ارتباط مهما يكن بالمحسوسية .

وحيث إنه يؤكد العقل المطلق ، الذى هو بديل عن الله ، على أنه الفرض العقلى المقدم لكل مفرادت الحقيقة والواقع ، أيا ما كانت ، فهو على هذا يظل غير مبال ، سيادة وتسلطاً ، بما تكون عليه الحقائق المعينة فى عالمنا القائم :

لتكن ما تكون ، والمطلق سوف يتبناها .

ومثل الأسد المريض فى أسطورة ايسوب ، فإن كل

آثار الأقدام تفضى إلى عرينه . ولكن «ليس ثمة خطوات إلى الوراء nulla vestigia retrorsum » .

إنك لا تستطيع أن تهبط ثانية إلى عالم الجزئيات بمعونة المطلق أو تستدل على أية نتائج ضرورية من التفصيل الهامة لحياته من فكرتك عن طبيعته .

إنه حقا يعطيك التوكيد بأن كل شىء على ما يرام بالنسبة له ، وبالنسبة لطريقته الخالدة من التفكير ، ولكنه بعد ذلك يتركك توا لكى تنال خلاصك تناهياوتحديداً بتدابيرك الزمانية وحيلك الدنيوية الخاصة .

وحاشاى أن أجحد جلالة وسلطان هذا المفهوم ، أو قدرته على منح الطمأنينة والسكينة الدينية لفريق محترم جدا من العقول .

ولكن من وجهة النظر الإنسانية ، لا أحد يستطيع أن يزعم أنه مفهوم لا يكابد من مثالب البعد والانفصال والتجريد .

إنه فى المقام الأول نتاج لما غامرت بتسميته بمزاج المذهب العقلى . إنه يزدرى حاجات التجريبية . إنه يحل إطارا شاحبا باهتا محل الثروة والغزارة والدسامة الحقيقية للعالم .

إنه فاره بارع خفيف نشيط ، نبيل فى المعنى الردىء ،

فى المعنى الذى يكون فيه النبل مرادفاً لعدم الصلاحية للخدمة المتواضعة .

فى هذا العالم الواقعى الحقيقى ، عالم العرق والقذارة ، يبدو لى أنه عندما تكون النظرة إلى الأشياء نبيلة ، فإن ذلك ينبغى أن يحسب على أنه فرض أو ظن ضد صدقها العقلى وأنه بمثابة عجز فسلفى .

بيد أن البراجماتية على الرغم من أنها تخلص للوقائع ، فإنها مبرأة من مثل هذا التحيز المادى الذى تكد التجريبية تحت وطأته .

وعلاوة على ذلك فليس عند البراجماتية أى اعتراض ضد تحقيق التجريدات ما دامت تنتقل بين الجزئيات بمعونتها وأنها تنقلك فعلا إلى مكان ما .

وحيث إنها ليست صاحبة مصلحة فى أية نتائج اللهم إلا تلك التى تصل إليها عقولنا وخبراتنا معا ، فليس عندها تحيزيات بديئة — ضد اللاهوت .

فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة فى الحياة الملموسة المحسوسة فهى أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد . أما إلى أى حد أكثر من ذلك هى صحيحة ، فذلك أمر يتوقف كليا على علاقاتها بالحقائق الأخرى التى ينبغى الاعتراف بها أيضاً .

إن ما قلته منذ لحظة عن المطلق ، والمثالية الاستشرافية يعتبر مثالا . . . توضيحيا .

فأولا : خلعت عليه تسمية الجليل والبهى والسنى وقلت إنه يمنح الطمأنينة والسكينة الدينية لفريق من العقول ثم بعد ذلك اتهمته بالبعد والعقم والبوار .

ولكن بقدر ما يعطى مثل هذه الراحة ، فمن المؤكد أنه ليس بعقيم ولا بائر ؛ إذ له هذا القدر من القيمة ، وهو أنه يؤدى وظيفة محسوسة ملموسة .

وكبراجماتى مخلص ، فأنا نفسى ينبغى أن أسمى المطلق صحيحا إلى هذا الحد وبهذا القدر ، من ثم ، وهأنذا أفعل ذلك بدون تردد .

ولكن ما معنى صحيح إلى هذا الحد وبهذا القدر ، فى هذه الحالة ؟

لكى نجيب عن هذا السؤال ، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تطبيق الطريقة البراجماتية .

ماذا يعنى المؤمنون بالمطلق بقولهم إن اعتقادهم يمنحهم الراحة والسكينة ؟

إنهم يعنون أنه حيث إن الشر فى المطلق المتناهى قد

سبق نسخه ونقضه وإبطاله ، فإن فى وسعنا من ثم ، كلما رغبنا ، أن نعامل الزمانى الدنيوى كما لو كان أبديا سرمديا خالدا ، وضعا وكونا ، وأن نتأكد من أن فى استطاعتنا أن نثق بحصيلته وبدون إثم ، وأن نطرد خوفنا وأن نطرح قلق مسئوليتنا المتناهية .

وموجز القول أنهم يقصدون أن لنا الحق دائما وحالا فى أن نحظى بإجازة أخلاقية ، وأن نترك العالم يتحرك ويتذبذب ويتراوح بطريقته الخاصة ، شاعرين بأن مقاديره وقضاياه فى أيد أحسن من أيدينا ولا شأن لنا بها .

إن الكون نظام يستطيع أفراده أن يرخوا قبضة مخاوفهم منه من حين لآخر ؛ نظام لا جناح على الناس فيه أيضاً من اصطناع اللامبالاة وعدم الاكتراث ، والإجازات الأخلاقية فيه تمضى مع نسقه . هذا إذا لم أكن مخطئا ، هو جزء على الأقل مما يعرف به ، المطلق . هذا هو الفرق العظيم فى خبراتنا الخاصة المفردة الذى يحدثه كونه صحيحا بالنسبة لنا ، هذا هو قيمته نقدا وفورا عندما يفسر تفسيراً براجماتيا .

وأبعد من ذلك فإن القارئ العادى فى الفلسفة الذى ليس من أرباب المهنة والذى يحسن رأيه فى المثالية المطلقة ،

لا يخاطر بشحذ مفاهيمه . إن فى وسعه أن يستعمل المطلق إلى هذا القدر ، وهذا القدر ثمين جداً ..

ومن ثم فإنه يتألم عند ما يسمعك تتحدث بريبة وشك عن المطلق ، ويستهين بنقودك لأنها تعالج نواحى من المفهوم يفشل فى متابعتها .

إذا كان المطلق يعنى هذا ، ولا يعنى أكثر من هذا فمن ذا الذى يستطيع أن ينكر صدقه العقلى ؟ إن جحده معناه الإصرار على أن الناس ينبغى عليهم ألا يتراخوا أبدا ، وإن الإجازات الأخلاقية ليست أبداً فى سياق النسق .

وأنا مدرك تماما إلى أى حد لا بد وأن يبدو الأمر غريبا وعجيبا عند بعضكم ؛ إذ يسمعنى أقول إن الفكرة تكون صحيحة بمعنى صدقها العقلى ، مادام الاعتقاد بها يعود بفائدة على حياتنا .

وكونها صالحة ، بالقدر الذى تجدى به ، فذلك أمر تقرون به بسرور .

فإذا كان ما نؤديه بمعونتها صالحا ، فإنكم ستسمحون للفكرة نفسها بأن تكون صالحة إلى هذا الحد والقدر ؛ ذلك لأن امتلاكنا لها يعود علينا بالنفع ، ونحن بها خير منا بدونها .

ولكنكم ستقولون : أفلا يكون ذلك سوء استعمال عجيب لكلمة الحقيقة إذا سمينا الأفكار أيضاً « حقيقية » لهذا السبب ؟ .

إن الإجابة عن هذه الصعوبة إجابة كاملة ، أمر مستحيل فى هذه المرحلة من سياقى .

ذلك أنكم تمسون هنا النقطة المركزية لشيلر وديوى ولمذهبى أنا نفسى فى الحقيقة ، بمعنى الصدق العقلى ، والذى لا أستطيع أن أناقشه بالتفصيل حتى أبلغ محاضرتى السادسة .

اسمحوا لى الآن أن أقول فقط إن الحقيقة فصيلة واحدة من الخير ، وليست — كما يفترض عادة — فئة مميزة خاصة من الخير ، وإنها متوافقة معه على سبيل التآزر .

إنه الصحيح هو الاسم الدال على ما يثبت أنه صالح وخير من قبيل الاعتقاد ، وصالح وخير أيضا ، لأسباب محددة معينة محسوسة .

وليس ثمة ريب فى أنه يجب عليكم أن تقروا بهذا : بأنه إذا لم يكن هناك خير للحياة فى الأفكار الصحيحة ، أو إذا كانت معرفتها لا جدوى منها على سبيل الجزم ، وكانت الأفكار الكاذبة هى وحدها الأفكار النافعة ، إذن

ما كان من الممكن أبداً للفكرة الدارجة السارية بأن الحقيقة مقدسة ونفيسة والسعى فى طلبها واجب ، أن تنمو وتقف على قدميها أو تصبح عقيدة يقينية . ففى عالم كذاك ، فإن واجبنا يصبح مجانبة الحقيقة والإعراض عنها .

ولكن فى عالمنا هذا ، تماما ، كما أن أطعمة معينة ليست فقط موافقة سائغة لمذاقنا ولكن صالحة لأسناننا ومعدتنا وأنسجتنا ، فكذلك ثمة أفكار معينة ليست فقط موافقة سائغة ، لأن نفكر فيها أو موافقة كظهير لأفكار أخرى نغرم بها ، ولكنها أيضاً معينة ومساعدة فى صراعات الحياة العملية وضروب كفاحها وجهادها .

فإذا كان ثمة حياة أولى بنا حقا أن نعيشها ويتحتم علينا أن نسلكها ، وإذا كان ثمة فكرة بحيث إننا إذا اعتقدناها ستساعدنا على أن نعيش هذه الحياة ، إذن فمن الأوفق حقا لنا ، ومن الأجدر بنا أن نعتقد هذه الفكرة ، ما لم يصطدم الإيمان بها فعلا — عرضيا — بمزايا جوهرية أخرى أعظم .

« ما يحسن بنا أن نعتقده لأنه أحسن لنا ! » .

هذه العبارة تشبه تماما تعريف الحقيقة .

إنها تقترب جدا من القول : « ما ينبغى لنا أن نعتقده » .

وفى ذلك التعريف لن يجد أحد منكم أى استهجان أو غرابة .

أفلا ينبغى لنا ألا نعتقد أبدا ما هو أحسن لنا أن نعتقده ؟

وهل فى وسعنا عندئذ أن نحتفظ بفكرة ما هو أحسن لنا ، وما هو صحيح وحقيقى لنا منفردين ــ كلا على حدة باستمرار ؟

إن البراجماتية تقول لا ، وأنا أوافقها موافقة تامة . ولعلكم توافقون أيضا إلى الحد الذى تذهب إليه العبارة المجردة ، ولكن بشىء من الارتياب فى أننا لو اعتقدنا فعلا كل شىء يؤدى إلى الخير فى حياتنا الشخصية ، فإننا سنجد أنفسنا غارقين ومنغمسين فى كل ضروب الأوهام عن شئون هذا العالم ، وكل صنوف الخرافات المنساقة مع العاطفة عن عالم آخر .

إن شككم هنا ، بدون شك ، يستند إلى أساس صحيح وله ما يسوغه ، ومن الجلى أن شيئاً يحدث عندما تنتقلون من المجرد إلى المحسوس ، بحيث يُعقّدُ الموقف تعقيدا .

لقد قلت منذ لحظة إن ما هو أحسن لنا أن نعتقده ، صحيح ، ما لم يتعارض الاعتقاد ــ عرضا ــ بميزة جوهرية أخرى .

لننظر الآن فى الحياة الواقعية ما هى المزايا والفوائد الجوهرية التى من المحتمل جدا أن يتصادم معها أى اعتقاد معين ندين به ؟ ما هى المزايا حقا ، فيما عدا المزايا الجوهرية الناتجة من عقائد أخرى عندما يثبت أن هذه تتعارض مع الأولى ؟

وبعبارة أخرى فإن ألد أعداء أى من حقائقنا قد يكون بقية حقائقنا . إن الحقائق لديها – مرة لا تتكرر – هذه الغريزة المتهورة من حفظ الذات ومن الرغبة فى إبادة أى شىء يعارضها مهما يكن .

إن اعتقادى فى المطلق ، على أساس الخير الذى يؤديه لى ، لا بد وأن يلقى القفاز فى وجه كل عقائدى الأخرى ويطلب مبارزتها .

فإذا سلمنا بأنه قد يكون حقيقيا فى إعطائى إجازة أخلاقية ، إلا أنه – كما أفهمه – واسمحوا لى أن أفضى إليكم بسر خاص ، وبالأصالة عن نفسى شخصيا فقط ، يتصادم مع حقائق أخرى أدين بها أكره أن أتنازل عن مزاياها لحسابه .

ولقد تصادف أنه يرتبط بنوع من المنطق أقف منه موقف العداء ، إذ أجد أنه يوقعنى فى أحبولة من المتناقضات

الميتافيزيقية التى لا سبيل إلى قبولها . الخ . . . الخ . . .
ولكن حيث إن عندى من هموم الحياة ومشكلاتها قدراً كافياً بدون إضافة عبء حمل هذه المتناقضات الفكرية ، فإننى شخصيا أطلق المطلق وأهجره .

إننى آخذ إجازتى الأخلاقية فحسب ، أو أحاول كفيلسوف محترف أن أسوغها بمبدأ آخر .

ولو تسنى لى أن أقصر فكرتى عن المطلق بحيث أحصرها فى قيمة إعطاء الإجازة الأخلاقية صراحة ، فلن تتصادم مع حقائق الأخرى . ولكننا لا نستطيع بسهولة أن نحصر فروضنا على هذا النحو .

إنها تحمل ملامح زائدة على العدد (فضلات) ، وهذه الفضلات هى التى تتصادم على هذا النحو .

إن عدم اعتقادى فى المطلق ، يعنى إذن عدم اعتقادى بتلك الملامح الزائدة على العدد الأخرى ، لأننى أعتقد تماما شرعية أخذ إجازات أخلاقية .

و لعلكم ترون بهذا ما قصدت عندما سميت البراجماتية وسيطا ومصالحا وموفقا ، وقلت ــ مقترضا الكلمة من پاپينى ــ إن البراجماتية تلين وتفك نظرياتنا .

فهى فى واقع الأمر ليس عندها تحيزات من أى نوع ، ولا يقينيات تعسفية معوقة صادة ، ولا قوانين صارمة متزمتة هى صاحبة الكلمة العليا فى البرهان .

إنها منعشة بشوش أصلية تماما بالكلية . إنها على استعداد لإكرام وفادة أى فرض واعتبار أية بينة .

يترتب على ذلك أنها فى المجال الدينى تحظى بميزة عظمى ترجح بها كلا التجريبية الوضعية بتعصبها المضاد للاهوت والمذهب العقلى الدينى الذى يقتصر اهتمامه فحسب على البعيد النائى ، والنبيل والبسيط والمجرد على سبيل الإدراك والفهم .

وموجز القول أنها توسع مجال البحث عن الله .

فالمذهب العقلى يتشبث بالمنطق والسماوات العـلا (العليين) ، والتجريبية تصر على الحواس الخارجية .

أما البراجماتية فعلى استعداد لأن تتناول أى شيء ؛ لأن تتبع إما المنطق وإما الحواس، وأن تعطى وزنا وحسابا لأكثر الخبرات تواضعا وذلة ، وأكثرها شخصية . إنها تعتمد الخبرات الصوفية إذا كانت لها نتائج عملية . إنها لا تتحرج من اعتبار إله يعيش فى صميم نجاسة الواقع الخاص أو الحقيقة

المخصوصة — إذا كان ذلك يبدو أنه المكان المرجح أن نجده فيه .

إن محكها الوحيد للحقيقة المحتملة (بمعنى الصدق العقلى) هو ما يؤدى وظيفته على أحسن وجه فى سبيل قيادتنا والأخذ بيدنا ، وما يلائم كل جزء من الحياة على أحسن وجه ، ويجمع ويمزج جماع مطالب الحياة ، ولا يغفل منها شيئا .

ماذا استطاعت الأفكار اللاهوتية أن تفعل ذلك ، إذا تسنى لفكرة الله ، بصفة خاصة أن تنجح فى أدائها ، فكيف يمكن للبراجماتية بأى حال من الأحوال أن تجحد وجود الله ؟

إنها لن تجد أى معنى أو مغزى فى أن تدمغ بوصمة « غير حقيقى » فكرة نجحت كل هذا النجاح براجماتيا .

أى نوع آخر من الحقيقة يمكن أن يوجد ، بالنسبة إليها ، أكثر من كل هذا الاتفاق مع الواقع الملموس المحسوس ؟

فى محاضرتى الأخيرة سأعود مرة أخرى إلى علاقات البراجماتية بالدين . ولكنكم تتبينون من الآن إلى أى حد من الديمقراطية بلغت البراجماتية .

إن أخلاقها تبلغ من التنوع والمرونة مبلغ أمنا الطبيعة ، ومواردها تبلغ من الوفرة والثروة والغزارة واللانهائية ما يجعلها تضاهى أمنا الطبيعة . ونتائجها نتائج ودودة فواحة بعبير الصداقة — كأنها ولى حميم — مثل نتائج أمنا الطبيعة .

المحاضرة الثالثة

بعض المشكلات الميتافيزيقية على المحك البراجماتى

فى مرجوّى الآن أن أجعل الطريقة البراجماتية أكثر يسراً ، وأزيدكم بها علماً ، بأن أضرب لكم بعض الأمثال لتوضيح تطبيقها على مشكلات معينة بالذات .

وسأبدأ بما هو أكثرها جفافاً . وأول ما أتناوله منها سيكون مشكلة الجوهر (المادة) . وكل امرئ يستعمل التمييز القديم بين الجوهر والصفة ، حيث إنه تمييز نحتفظ به فى تركيب اللغة ذاتها ، فى الفرق بين المسند والمسند إليه ، وفقاً لقواعد الصرف والنحو .

هنا قطعة من القلم الذى يستعمل للكتابة على السبورة : إن أصابعها ، صفاتها ، خواصها ، أعراضها العامة ، أو وجدانها إذا شئت ـ استعمل أى لفظ يطيب لك ـ هى البياض والتذرية (قابلية التحول إلى ذرور) والشكل الأسطوانى واللاذوبانية فى الماء . . الخ . . . الخ .

ولكن حامل هذه الصفات شبيه جداً **بالطباشير** ، الذى

يسمى بناء على ذلك المادة التى تنفطر فيها . وعلى هذا فإن صفات هذا القمطر تنفطر فى مادة الخشب ، وصفات « سترتى » فى مادة الصوف ، وهلم جرا .

على أن الطباشير والخشب والصوف تبدى ثانياً على الرغم من اختلافها خواص مشتركة ، وعلى هذا فهى نفسها تحسب كطرز لجوهر أكثر أولية — مادة — صفاتها المميزة هى شغل الحيز واللانفاذية (استحالة التدخل ، أى إمكان شغل حيز واحد بجسمين) . — « وهل يلتقى السيفان ويحك فى غمد ؟ ! » .

وكذلك فإن أفكارنا ومشاعرنا هى وجدانات أو خواص لأرواحنا المتعددة ، التى هى جوهر ، ولكنها هى الأخرى ليست فى حد ذاتها كلياً ، لأنها أيضاً حالات أو طرز من جوهر أكثر عمقاً : « جوهر الروح » .

ولقد بدا لنا بكل وضوح أن كل ما نعرفه عن الطباشير هو البياض والتذرية الخ . . . وكل ما نعرف عن الخشب هو القابلية للاحتراق والتركيب الليفى . ثمة مجموعة من الصفات هى ما تعرف به كل مادة على حدة ، فهى تكون قيمتها الفورية الوحيدة بالنسبة لخبرتنا الفعلية . والجوهر فى كل حالة يتجلى أو يبدو عن طريقها وبوساطتها بحيث إننا

إذا قطع الاتصال بيننا وبينها فلن يقدر لنا أبداً أن نحس بوجودها ، وإذا شاء الله أن يظل يرسلها إلينا فى نظام لا يتغير ، بحيث يمحو بطريقة إعجازية فى لحظة معينة الجوهر الذى يدعمها ، فإننا لن نستطيع أبداً أن نستبين اللحظة ، لأن خبراتنا نفسها لن تتغير .

وبناء على ذلك فإن الآخذين بمذهب الاسمية يرون الرأى القائل بأن الجوهر فكرة مدلسة مزورة مردها إلى حيلتنا الإنسانية المتأصلة التى تحول الأسماء إلى أشياء . إن الظواهر تأتى فى فئات — فئة الطباشير — فئة الخشب . . . الخ . . . الخ . . . وكل فئة تحصل على اسمها .

وبعد ذلك فإننا نعامل الاسم كما لو كان ، على نحو ما ، يحمل مجموعة الظواهر .

إن المِحَرّ (مقياس الحرارة) المنخفض، مثلا، المستعمل اليوم ، من المفروض أنه مشتق من شىء يسمى المناخ ، والمناخ حقاً ليس سوى اسم يدل على مجموعة معينة من الأيام ، ولكنه يعامل كما لو كان أيضاً وراء اليوم ، ونحن عموماً نضع الاسم كما لو كان كائناً ، وراء الوقائع أو الحقائق التى هو اسم لها .

ولكن الآخذين بمذهب الاسمية يقولون إن الخواص الظواهرية للأشياء لا تتولد أو تنجبل ذاتياً حقاً فى الأسماء، وإذا لم تفعل ذلك فى الأسماء، فهى إذن لا تتولد أو تنجبل ذاتياً فى أى شىء .

إنها بالأحرى تلتحم، تتماسك، تتحد، وترتبط بعضها ببعض، ومن ثم فإن فكرة قيام جوهر ممتنع علينا لا ندركه، بحيث نظن أنه المسئول عن مثل هذا الالتحام بكونه يعينه ويقيمه تماماً، مثلما يقيم الأسمنت قطعاً من الفسيفساء، هذه الفكرة يجب أن تهجر .

إن حقيقة التماسك أو الارتباط أو الاتحاد فى حد ذاتها هى كل ما تعنى فكرة الجوهر من حيث المغزى الذى تدل عليه .

ووراء تلك الحقيقة، لا شىء .

ولقد أخذت الفلسفة الكلامية Scholasticism فكرة الجوهر من الإدراك البديهى، وجعلتها فنية جداً، واصطلاحية جداً، ومفصلة جداً .

أشياء قليلة، فيما يبدو، ذات آثار براجماتية بالنسبة لنا، تفوق فى قلتها فكرة الجوهر ومواده، حيث إننا مقطوعو الصلة بها .

بيد أنه فى حالة واحدة برهنت الفلسفة الكلامية على أهمية فكرة الجوهر ؛ بمعالجتها براجماتياً .

إننى أشير إلى خلافات معينة بالذات بشأن السر المقدس للعشاء الربانى « Eucharist » . حيث إن حوادث الرقاقة (من الخبز) لا تتغير فى عشاء الرب ، ومع ذلك أصبحت هى جسم المسيح ذاته ، فلابد وأن يكون التغيير فى الجوهر فقط . فمادة الخبز لابد وأن تكون قد سحبت واستردت جوهرياً، وحل محلها الجوهر المقدس — بمعجزة بدون تغيير الخواص الحسية المباشرة . ولكن على الرغم من أن هذه لا تتغير ، فقد حدث فرق هائل واختلاف جبار ، لا يقل عن ذلك ؛ وهو أننا نحن الذين نأخذ القربان المقدس ، نتغذى الآن على جوهر الإله ذاته .

وعلى هذا فإن فكرة الجوهر تقتحم الحياة بتأثير هائل ونتيجة مذهلة ، إذا ما سلمت بأن المواد فى جوهرها تستطيع أن تنفصل عن حوادثها ، وتستبدل هذه الأخيرة .

هذا هو التطبيق البراجماتى الوحيد لفكرة الجوهر الذى أعرفه . ومن الجلى أن هذه الفكرة لن يعالجها معالجة جدية إلا أولئك الذين يعتقدون فعلا بالوجود الحقيقى على أسس مستقلة .

لقد تناول بركلى الجوهر المادى بالنقد والتنديد بشكل أحدث أثراً شاع وذاع لدرجة أن اسمه تردد صداه فى كل الفلسفة اللاحقة .

ولعل معالجة بركلى لفكرة المادة معروفة جيداً لدرجة لا تكاد تتطلب أكثر من الإشارة العابرة إليها .

وأبعد ما يكون عن إنكار العالم الخارجى الذى نعرفه ، فإن بركلى أيده وعززه . لقد كانت فكرة الفلسفة الكلامية الخاصة بجوهر مادى لا يمكننا مناهزته قائم وراء العالم الخارجى ، أعمق وأكثر حقيقة منه ، ومحتاج إليه لدعمه وإعانته . . . لقد كانت هذه الفكرة هى التى تمسَّك بركلى بأنها أكثر القوى نفاذاً وفعالية من بين كل الأفكار التى تحيل العالم الخارجى إلى غير واقعى . ثم مضى يقول : ألغ هذا الجوهر واعتقد أن الله الذى فى وسعك أن تفهمه وتدنو منه ، يرسل إليك العالم المحسوس مباشرة وأنت تؤكد العالم المحسوس وتظاهره بسلطته القدسية .

ومن ثم ، فإن نقد بركلى للمادة كان نقداً براجماتياً على الإطلاق .

إن المادة تعرف كإحساسات لنا باللون والشكل والصلابة وما شابه ذلك . فهذه هى القيمة الفورية للفظ .

والفرق الذى تحدثه المادة بالنسبة إلينا ، بوجودها حقا هو أننا عندئذ نحصل على مثل هذه الأحاسيس ، وبعدم وجودها هو أننا نفتقر إليها .

ومن ثم فإن هذه الإحساسات هى معناها الوحيد . وعلى هذا فإن بركلى لا ينكر المادة وإنما يخبرنا مما تتألف فحسب . إنها اسم صحيح لكل هذا القدر الكبير فحسب ، فيما يتعلق بالإحساسات .

ولقد طبق لوك ، وفيما بعد هيوم ، نفس النقد البراجماتى على فكرة المادة الروحية أو الجوهر الروحى .

وسأقتصر على ذكر معالجة لوك « لوحدة شخصيتنا » ؛ فهو يختزل رأسا هذه الفكرة إلى قيمتها البراجماتية بالقياس إلى الخبرة . إنها تعنى عنده كل هذا القدر الكبير من الوعى ، أى حقيقة أننا فى لحظة ما من حياتنا نتذكر لحظات أخرى ونشعر بها كلها كأجزاء من نفس التاريخ الشخصى الوحيد .

ولقد فسر المذهب العقلى هذا الاستمرار العملى فى حياتنا بوحدة جوهر روحنا . ولكن لوك يقول :

افرض أن الله أراد أن يخطف الوعى ، فهل سنكون فى وضع أحسن مما كنا ، لأننا ما زلنا نملك مبدأ — الروح ؟

لنفرض أنه ألحق نفس الوعى وأضافه إلى أرواح مختلفة ، فهل يتحتم علينا ، ونحن ندرك أنفسنا ، أن نكون فى وضع أسوأ مما كنا عليه بسبب هذه الحقيقة ؟

لقد كانت الروح فى أيام لوك ، بصفة رئيسية ، شيئا ينال الثواب أو العقاب .

انظروا كيف يحافظ لوك على السؤال براجماتيا بمناقشته من وجهة النظر هذه . إنه يقول :

« افرضوا أن شخصاً ظن نفسه أنه نفس الروح التى كانت يوماً ما نسطور أو ترسيتس .

فهل فى وسعه أن يظن أعمالهم أعماله أكثر مما يظن أعمال أى رجل آخر قدر له أن يوجد ؟ ولكن دعوه مرة يجد نفسه واعيا بأى من أعمال نسطور ، فعندئذ يجد نفسه نفس شخصية نسطور . . . .

. . . فى هذه الوحدة الشخصية يرتكز أساس كل حق وعدالة الثواب والعقاب . وقد يكون من المعقول أن يفكر المرء بأنه لا أحد سوف يسأل عما لا يعرف عنه شيئاً ، ولكنه سيتلقى جزاءه ومصيره ، ووعيه هو الذى يدين أو يغفر ، لنفرض أن رجلا عوقب الآن من أجل ما سبق

أن ارتكبه فى حياة أخرى ، حيث لا يكون لديه أى وعى مطلقاً بذلك ، فأى فرق هنالك بين تلك العقوبة وبين أن يخلق تعيساً بائساً ؟ »

وعلى هذا فإن وحدتنا الشخصية تتألف فقط ، عند لوك ، من جزئيات محددة براجماتيا — فحسب . وسواء أكانت أيضا — بصرف النظر عن هذه الحقائق التى يقام عليها الدليل — تتولد بالفطرة من مبدأ روحى أم لا ، فهذا أمر لا يعدو كونه ضربا من التأمل العجيب لا غير . إن لوك — بطريقته المعهودة فى المصالحة والملاقاة عند نقطة تفض خلافا — أباح وتحمل بطريقة سلبية الإيمان بروح كيانية جوهرية وراء وعينا . ولكن خلفه هيوم ومعظم علماء النفس التجريبيين من بعده أنكروا الروح فيما عدا أنها اسم يطلق على ضروب من الارتباط وصنوف من التماسك والالتحام يقام عليها الدليل فى حياتنا الباطنية . وهى تتحدر ثانية فى تيار الخبرة معها وتصرفها إلى عدد كبير من « الفكة » ، فيما يتعلق بالأفكار وعلاقتها العجيبة وارتباطها بعضها ببعض .

وكما قلت بالنسبة لمادة بركلى فالروح خيرة أو صحيحة إلى هذا الحد فقط ، ولا أكثر .

على أن ذكر الجوهر المادى يوحى طبيعيا بمذهب

« المادية » ، ولكن المادية الفلسفية ليست بالضرورة مرتبطة بالاعتقاد فى المادة كمبدأ ميتافيزيقى .

فنى وسع المرء أن ينكر المادة فى هذا المعنى ، كما فعل بركلى بكل قوة ، وفى وسع المرء أن يكون ظواهريا مثل هكسلى ، ومع ذلك فلا يزال ماديا بالمعنى الأوسع الخاص بتفسير الظواهر العليا بالسفلى وترك مصائر العالم تحت رحمة أجزائها وقواها العمياء .

إنه بهذا المعنى الأوسع للكلمة يتعارض المذهب المادى مع الروحانية أو الألوهية .

إن قوانين الطبيعة المادية هى التى تسير الأشياء ، ذلك ما تقوله المادية ، وأعلى منجزات العبقرية الإنسانية قد يفك رموزها فردٌ له معرفة كاملة بالحقائق ، من أحوالها الفزيولوجية ، بصرف النظر عما إذا كانت الطبيعة قائمة هنالك فقط من أجل عقولنا كما يحاول المثاليون ، أم لا . إن عقولنا فى أية حالة لا بد لها وأن تسجل نوع الطبيعة على ما هى عليه ، وتكتبه على أنه يعمل بواسطة قوانين عمياء للفيزياء .

هذه هى ملامح المذهب المادى المعاصر الذى أولى به أن يسمى الطبيعية أو المذهب الطبيعى .

وفى مقابله من الجهة الأخرى المضادة يقف مذهب « الألوهية » أو ما يمكن تسميته بمعنى أوسع « الروحانية » .

فالروحانية تقول إن العقل لا يشهد ويسجل الأشياء فحسب ، وإنما أيضاً يدبرها ويسير دفتها ، حيث إن العالم ، على هذا ، لا يقوده العنصر الأسفل ولكن يرشده عنصره الأعلى ، فهو يسترشد بالملأ الأعلى لا بالملأ الأسفل .

ولما كانت هذه المسألة تعالج غالباً بالطريقة المألوفة التى تعالج بها ، فإنها تصبح لا تزيد عن كونها صراعا بين تفضيلات جمالية .

فالمادة فظة ضخمة ، حرشة خشنة غشيمة ، غليظة سميكة ، موحلة ، والروح نقى صاف سام مرتفع نبيل . وحيث إنه أكثر موافقة لكرامة الكون أن تعطى الأولية فيه لما يبدو أرفع وأسمى ، إذن فيجب توكيد الروح على أنها المبدأ صاحب الكلمة العليا .

إن معاملة المبادئ المجردة كنهايات ، قبل أن تعطى الفرصة لقرائحنا لكى تخلد إلى حالة من التأمل المعجب ، هى السقطة الكبرى لأصحاب المذهب العقلى .

على أن الروحانية ، كما يبدو غالباً ، قد تكون مجرد

حالة إعجاب لنوع من التجريد ، وحالة كراهة أو نفور لنوع آخر .

وإنى لأذكر أستاذا جهبذا من أنصار المذهب الروحانى كان دائماً يشير إلى المذهب المادى بعبارة « فلسفة الوحل » . ومن ثم دمغه بالدحض والرفض والنقض .

بيد أنه لمثل هذا الضرب من الروحانية ، يوجد جواب بسيط ، وهذا الجواب يعطيه سبنسر بسداد وفعالية .

ففى خاتمة الجزء الأول من كتابة علم النفس ، وفى بضع صفحات حالفه فى كتابتها التوفيق ، يبين لنا أن « مادة » تبلغ هذه الدرجة التى لا حد لها من الدقة والخبث ، وتؤدى حركات تبلغ هذا الحد الذى لا يمكن تصوره من السرعة والرقة ، كما يفترض العلم الحديث ويسلم جدلا بها فى كل تفسيراته ، لا يمكن أن يبقى فيها أثر من النظاظة أو الغلظة .

ثم يبين أن مفهوم الروح — كما تصورناه نحن البشر الفانين حتى الآن — هو نفسه مفهوم يبلغ درجة من الفظاظة لا تسمح بتغطية الرقة البديعة الفائقة الخفوت لحقائق الطبيعة .

ومن ثم فهو يقول إن كلا اللفظين ليسا سوى رمزين

يشيران إلى تلك الحقيقة الرابضة فى عالم المجهول والتى لا سبيل إلى معرفتها حيث يتوقف تعارضهما .

وبالنسبة لاعتراض مجرد ، فإن رداً مجرداً على المدعى عليه يكفى ، وما دام اعتراض المرء على المذهب المادى ينبثق من ازدرائه للمادة كشىء « غليظ » ، فإن سبنسر يفلق الأرض من تحته ؛ ذلك أن المادة حقا ، تهذّب وتُدَمّثُ إلى غير حد وبدرجة لا تصدق .

ولأى إنسان رأى فى حياته وجه طفل ميت ، أو وجه والد ميت ، فإن مجرد حقيقة أن المادة استطاعت لفترة ما أن تتخذ ذلك الشكل ، فلا بد وأن يقدس المادة أبد الآبدين . وليس ثمة فرق مطلقاً ، فيما قد يكون عليه مبدأُ الحياة ، مادياً كان أو غير مادى ، لأن المادة تتعاون على آية حال وتعير نفسها لكل أغراض الحياة .

ذلك التجسد العزيز المحبوب كان من بين ممكنات المادة .

ولكننا الآن ، بدلا من الاستنامة للمبادئ على هذه السُّنة الآسنة التى هى ديدن أصحاب المذهب العقلى ، فلنطبق الطريقة البراجماتية على المسألة .

ماذا نعنى بالمادة ؟

ما هو الفرق العملى الذى يمكن أن يحدث الآن إذا قدر

للعالم أن تسير دفته بوساطة المادة أو بوساطة الروح ؟

أعتقد أننا نجد أن المشكلة تتخذ بذلك صبغة مختلفة .

ويتعين علىّ أولا وقبل كل شىء أن ألفت انتباهكم إلى حقيقة بالغة منتهى الدقة .

فليس ثمة أدنى ذرة من الفرق ، بالنسبة لماضى العالم ، سواء اعتبرنا أنه كان من عمل المادة ، أم حسبنا أن روحا قدسا هو خالقه ومنشئه .

تصوروا ، فى الواقع ، أن محتويات العالم برمتها قد أعطيت مرة واحدة لا تتكرر بحيث لا تنقض أو تلغى أو تنسخ .

تصوروه ينتهى فى هذه اللحظة ، وأن يكون عديم المستقبل ثم دعوا قائلا بالربوبية ، وقائلا بالمادية ، يطبقان تفسيريهما المناظرين المتخاصمين على تاريخه .

فالقائل بالربوبية يبين كيف خلق الله العالم ، والقائل بالمادية يبين . . وسنفترض أنه سيفعل ذلك بنفس النجاح ، كيف أنه نتج من قوى مادية عمياء غاشمة .

ثم دعوا البراجماتى يسأل ليختار بين النظريتين ، كيف يستطيع أن يطبق اختياره إذا كان ثمة عالم قد تم فعلا واكتمل من قبل ؟

إن المفاهيم بالنسبة إليه أشياء تجابها الخبرة ، أشياء تجعلنا نبحث عن الفروق .

ولكن بوجود الرأى أو الفرض الذى يقال بصحته ويسلم به ، فلن يكون هنالك مزيد من الخبرة ، ولا يمكن آنئذ البحث عن فروق أو اختلافات ممكنة .

فكلتا النظريتين ، أظهرتا كل نتائجهما ، وبالفرض الذى نتخذه ، فإن النظريتين مجانستان مماثلة وتطابقاً .

وعلى هذا فيتعين على البراجماتى أن يقول ، نتيجة لذلك ، إن النظريتين على الرغم من اختلاف اسميهما جرسا ومدلولا ، فإنهما يعنيان نفس الشىء بالضبط . وإن الخلاف والنزاع والخصام بينهما خلاف كلامى بحت .

(وأنا أفترض طبعاً ، أن النظريتين أحرزتا نفس النجاح فى تفسيريهما للأمر) .

انظروا فى المسألة بكل إخلاص ، ثم قولوا ما هى قيمة الإله إذا كان قائماً هناك ، وقد أنجز عمله وأتمه ، ثم يترك عالمه يغلب على أمره ويسحق وينكل به . إنه عندئذ لن يساوى أكثر مما يساوى ذلك العالم ، سواء بسواء .

وإلى ذلك القدر من النتيجة ، بمزاياها وعيوبها المختلطة ؛

فى وسع قوته الخلاقة أن تبلغ هذا الحد ، ولكنها لن تستطيع تجاوزه :

وحيث إنه لن يكون ثمة مستقبل ، حيث إن كل قيمة ومعنى العالم قد دفعت من قبل ووجدت بالفعل تحققاً وفعلية فى المشاعر التى صاحبتهما فى المرور والكرور ، والتى تصاحبهما الآن فى النهاية والخاتمة ، وحيث إنه لا يسحب أى مغزى إضافى (مثلما يسحب عالمنا الواقعى) من وظيفته فى الإعداد لما هو آت ، فلماذا إذن نستخدم مقياس الله بوساطته ــ إن صح هذا التعبير .

إن الكائن الأعظم الذى فى وسعه أن يفعل ذلك مرة واحدة لا تتكرر ، ولقاء ذلك نحن له شاكرون ، لقاء ذلك ــ إلى هذا الحد فقط ــ ولكن لا لشىء أكثر .

أما الفرض المضاد ، ألا وهو الفرض القائل بأن أجزاء المادة وفقاً لقوانينها الخاصة التى تتبعها استطاعت أن تصنع هذا العالم ، ولم تدخر فى ذلك وسعا . أفلا ينبغى لنا أن نكون لها أيضاً شاكرين سواء بسواء ؟

على أى وجه وفى أى موضع ، إذن ، كان علينا أن نعانى الخسارة إذا نسينا الله كفرض مسلم به ، وجعلنا المادة وحدها مسئولة ؟

من أين يأتى إذن أى خمود خاص أو غلظة ؟

وكيف يكون وجود الله فى الخبرة ، وهى مرة واحدة لاتتكرر ، مما يجعلها أكثر حيوية أو خصباً ؟

بكل صراحة وإخلاص ، من المستحيل إجابة هذا السؤال . إن العالم الذى تمت ممارسته واختباره فى الواقع ، من المفروض أن يكون واحداً فى تفاصيله بالقياس إلى كلا الغرضين ، واحداً بالنسبة لمدحنا أو قدحنا ، كما يقول الشاعر براونج . إنه قائم هناك لايمس ولاينقض ولا ينسخ ، منحة أو عطية لا سبيل إلى استردادها .

وتسمية المادة سببا له لا يسحب أو يسترد أو ينقص أية نفدة أو جزىء على سبيل الحصر من مكوناته ، كما أن تسمية الله سببا له لن يزيدها أو يضيف إليها شيئاً .

إنها إله أو ذرات هذا العالم فحسب ، ولا عالم سواه كل على حدة .

والله — على الاعتقاد به — قد فعل تماماً ما تستطيعه الذرات متخذاً شكل الذرات إن جاز هذا التعبير ، ومكتسباً حق الشكر والحمد الواجب الوفاء به . . . للذرات سواء بسواء ، ولا أكثر .

وإذا كان وجوده لا يعطى أى تغيير فى الاتجاه أو فى

القضية بالنسبة للأداء والإنجاز ، فمن المؤكد أن ذلك الوجود لايستطيع أن يقدم أية زيادة فى الاعتبار أو المقام أو الكرامة . كما أن الحطة لن تحل به إذا كان غائباً أو غير موجود ، وبقيت الذرات وحدها هى الممثل الأوحد على المسرح .

عندما تنتهى مسرحية ما ويسدل الستار على آخر فصل فيها ، فإنك فى الواقع لن تجعلها أحسن ، بادعاء أن مؤلفها عبقرى شهير مجيد ، كما أنك لن تجعلها أسوأ إذا خلعت عليه صفة المبتذل العادى .

ومن ثم ، إذا لم يُستنتج أى تفصيل مقبل للخبرة أو السلوك من فرضنا ، فإن الجدال بين المذهب المادى والمذهب الربوبى يصبح جدالا باطلا عقيما وتافها بلا مغزى .

فالمادة والله فى هذه الحالة تعنى بالضبط نفس الشىء ، ألا وهو القوة ، لا أكثر ولا أقل ، التى استطاعت أن تصنع هذا العالم المكتمل . والرجل الحصيف فى مثل هذه الحالة هو الرجل الذى يدير ظهره لمثل هذه المحاجة التى لا لزوم لها ، والتى تعتبر من نافلة القول ، ويضرب بها عرض الحائط .

وعلى هذا فإن معظم الناس غريزيا ، والفلاسفة

الوضعيين والعلماء – عمدا وقصدا – يديرون ظهورهم إلى المنازعات الفلسفية التى يبدو أن لا ثمرة ولا جدوى منها من حيث ما يترتب عليها من نتائج وآثار محددة بالنسبة للمستقبل .

ولا ريب أن الصبغة الكلامية الجوفاء للفلسفة ، تهمة ومثلبة ، بل وعار نحن جميعا نعرفها جيدا .

فإذا كانت البراجماتية صحيحة ، فهذا الملام فى محله تماما ، ما لم يمكن إثبات أن النظريات موضوع النقد والهجوم لها أبدال ذات نتائج عملية ، مهما تكن تلك النتائج بعيدة وفى غاية الدقة والحساسية .

إن الرجل العادى ورجل العلم يقولان إنهما لا يكتشفان مثل تلك النتائج والخلاصات ، وإذا لم يستطع الميتافيزيقى أن يدرك أو يميز أية نتائج وخلاصات أيضاً ، فالآخرون يقينا لهم كل الحق على خط مستقيم قبالته .

فعلمه عندئذ لا يعدو كونه عبثاً كله تعاظم ، ومنح أستاذية لمثل هذا الإنسان سخف كله حماقة .

وبناء على ذلك ، ففى كل محاجة ميتافيزيقية خالصة حقيقية صادقة نجد أن مسألة عملية ، مهما تكن حدسية

وبعيدة الاحتمال ، متضمنة فى المناظرة .

وللتحقق من ذلك وإدراكه ارجعوا معى إلى سؤالنا ، وضعوا أنفسكم هذه المرة فى العالم الذى نعيش فيه ، فى العالم الذى له مستقبل لم يتم بعد ، ولم يحضر بعد ، فى حين نتحدث الآن .

وفى هذا العـــالم الذى لم يتم ، فإن البديل من المادية أو الألوهية ؟ بديل عملى بكل قوة وشدة ، وإنه ليجدر بنا أن نكرس بضع دقائق من ساعتنا فى التحقق من أنه كذلك .

كيف يختلف ، حقا وفعلا ، البرنامج بالنسبة لنا حسب اعتبارنا أن حقائق الخبرة حتى الآن هى تشكيل عشوائى لذرات عمياء تتحرك طبقا لقوانين خالدة ، أو حسب اعتبارنا من جهة أخرى أنها راجعة إلى العناية الإلهية ؟ بالقياس إلى الوقائع والحقائق الماضية ، فليس ثمة اختلاف حقا .

فتلك الحقائق قائمة ومجمعة ومقبوض عليها ، والخير الموجود فيها اكتسب وحصل ، سواء أكان مردها إلى الذرات أم إلى الله .

ومن ثم ، فبيننا اليوم كثير من الماديين ، ممن هم — بإغفالهم المستقبل على الإطلاق والنواحى العملية للمسألة —

يسعون إلى محو المعرة اللاصقة بكلمة المادية ، بل بحذف الكلمة نفسها ، بأن يبينوا أنه إذا كانت المادة قد استطاعت أن تنجب كل تلك المكاسب ، فلماذا إذن لاتكون المادة ، فى الاعتبار الوظيفى وحدة مقدسة تماماً كالإله سواء بسواء ، بل إنها فى الواقع تلتحم مع الله ، وتمتزج به ، هو ما تعنى وتقصد بالله .

وهؤلاء الأشخاص ينصحوننا بأن نكف عن استعمال كلا اللفظين بتعارضهما الحاصل ، وأن نستعمل لفظاً مبرّأً من المضامين والمفاهيم الإكليروسية من جهة ، ومن الإيحاء بالفظاظة والخشونة والغلاظة والدناءة والخسة من جهة أخرى ، وهم فى ذلك يقولون لنا تحدثوا ما شئتم عن السر الأولى ، وعن الطاقة التى لاسبيل إلى استجلاء كنهها ، وعن القوة الوحيدة الواحدة بدلا من أن تقولوا : إما الله وإما المادة .

تلك هى الوجهة التى يحثنا سبنسر على أن نيمم شطرها ، ولو كانت الفلسفة استعادية بحتاً ، لكان بذلك قد أشهد على نفسه بأنه براجماتى ممتاز فائق .

ولكن الفلسفة توقعية ومستقبلية أيضاً ، وبعد أن تجد

ماذا كانت الدنيا عليه ، وماذا فعلت وأدت وقدمت وأعطت ، فإنها لا تزال تطرح سؤالا :

وبماذا تبشر الدنيا ، بماذا يُعد العالم ؟

أعطونا « مادة » تبشر بالنجاح مقيدة بقوانينها – حتما مقضيا ، بحيث تقود عالمنا دائماً إلى الاقتراب من الكمال على نحو موصول ، وستجد أن أى رجل عاقل منطقى سيعبد تلك المادة ، توا وبكل غبطة ، كما يعبد سبنسر القوة المزعومة التى لا سبيل إلى معرفتها – إنها لم تؤد إلى البر حتى الآن فقط ، ولكنها ستؤدى إليه إلى الأبد ، وهذا كل ما نحتاج إليه .

وحيث إنها من الوجهة العملية تفعل كل ما يستطيع الله أداءه ، فهى معادلة ومكافئة له ، ووظيفتها هى وظيفة إله ، وفى عالم يكون فيه إله مما لا لزوم له ، فإن إلهاً لا يمكن افتقاده شرعاً وجلالا من مثل ذلك العالم أبداً .

وعلى هذا فإن « الانفعال الكونى » يكون هنا هو الاسم المناسب الصحيح للدين .

ولكن هل المادة التى يمضى بوساطتها سبيل سبنسر من التطور الكونى تستمر على مثل هذا المبدأ من الكمال الموصول الذى لا ينتهى أبداً ؟

بالتوكيد ، لا ، لأن النهاية المقبلة لكل شيء يتطور كونيا أو لأى نظام من الأشياء ، يتنبأ بها العلم على أنها مأساة موت . وحيث إن سبنسر يحصر نفسه فى نطاق الجمالى وإغفال الجانب العملى من الخلاف فإنه لم يسهم حقاً بأى شيء جدىّ فى حسمه .

ولكن طبقوا الآن مبدأنا الخاص بالنتائج العملية ثم انظروا مدى ما تكتسب قضية المادية أو الألوهية من مغزى حيوى فى التو واللحظة .

فالألوهية والمادية اللتان تبدوان فى غاية عدم الاكتراث أو اللامبالاة إذا أخذتا استعادة ، تشيران إلى نظريتين من الخبرة مختلفتين اختلافا تاماً .

إذْ طِبْقاً لنظرية التطور بحسب النواميس الميكانيكية فإن قوانين إعادة توزيع المادة والحركة ، على الرغم من أنها صاحبة الفضل بالتأكيد فى كل الساعات الطيبة التى منحتها لنا أجهزتنا ، وفى كل المثل العليا التى تضمها عقولنا ، فإنها من المؤكد تنسخ عملها ثانية ، بشكل مقدر لاسبيل إلى تلافيه ، وتعيد فسخ كل شيء سبق له أن طورته وأنشأته .

وكلكم تعرفون صورة الحالة الأخيرة للكون التى يتنبأ بها العلم التطورى . وليس فى وسعى أن أعبر عنها بأحسن مما تعبر عنها كلمات بالفور – حيث يقول : « سوف تضمحل طاقات نظامنا ، سوف تعتم هالة الشمس المقدسة ، أما الأرض وقد أصبحت هامدة غير متحركة ولا يصيبها المد ، فلن تصبح قادرة على تحمل الجنس البشرى الذى أخل بنظامها وأزعج خلوتها حينا من الدهر كأنه عشية أو ضحاها . وسيهبط الإنسان إلى الهاوية ، وستبيد كل أفكاره وتردى . والوعى القلق المتضجر الذى هتك ، لبرهة قصيرة فى هذا الركن المغمور المبهم ، حجاب السكون القانع للكون ، سوف يهجع . ولن تصبح المادة قادرة بعد ذلك على معرفة نفسها . والآثار الباقية ، والأعمال الخالدة ، بل الموت نفسه والحب الذى هو أقوى من الموت ، ستصبح كلها عدما كأنها ما كانت ، وكأن لم تغن بالأمس . ولن يكون هنالك أى شىء ، سواء أكان خيراً أم شراً صالحا أم طالحا ، مهما يكن مقدار ما حظى به من جهد وعمل وعبقرية وتكريس وألم فى محاولات الإنسان الموصولة طوال العصور التى لا حصر لها »(*) .

(*) The Foundations of Belief, p. 30

هذا هو وخزها الوخاز : وهو أنه فى التيارات الفسيحة السابحة على غير هدى للجو الكونى ، على الرغم من أن عدداً كبيراً من الشواطئ المرصعة بالجواهر تظهر ، وعدداً كبيراً من بساط السحاب المسحور يسبح فى أجواز الفضاء ويتريث عالمنا ويتأنى الآن من أجل لذتنا ومتعتنا ، إلا أنه عندما تزول هذه النواتج العابرة السريعة الزوال فلن يبقى شىء ، لا شىء على الإطلاق لكى يمثل هذه الخصائص المعينة ، تلك العناصر من النفاسة التى تكون قد احتفظت بها وادخرتها إعزازاً وتقديساً .

لقد ماتت وزالت ؛ ذهبت برمتها تماماً من مجال الوجود ذاته ومن كيانه ، وبدون صدى ، وبدون ذكرى ، وبدون أثر فى أى شىء ، كان يأتى بعدها لكى يجعله يهتم بمثل عليا مماثلة .

ذلك التحطيم النهائى المطلق ، وتلك المأساة فى نهاية المطاف ، هما من جوهر المادية العلمية كما تفهم فى الوقت الحاضر .

فالملأ الأسفل — وليس الملأ الأعلى — هو الذى يشكل القوى الخالدة وهى صاحبة الكلمة العليا ، أو هى القوى

الأخيرة الباقية فى نطاق الدورة الوحيدة للتطور التى فى وسعنا أن نراها قطعيا .

وسبنسر يؤمن بهذا كما يؤمن به أى إنسان ، إذن لماذا يجادلنا كما لو كنا نوجه اعتراضات تافهة جمالية ضد « فظاظة » المادة والحركة ، مَبْدَأىْ فلسفته ، فى حين أن ما يهولنا ويفزعنا حقا هو قنوط نتائجها العملية المستقبلية ؟

كلا ، إن الاعتراض الحقيقى على المذهب المادى ليس إيجابياً ولكن سلبياً .

وإنه لجون فى وقتنا هذا أن تنصبّ الشكوى منها على ما هى عليه فعلا . . على « الفظاظة » .

إن الفظاظة هى ما تحدثه الفظاظة وتفعل — ذلك ما نعرفه الآن تماماً .

إننا نشكو منها ، على العكس ، لما ليست هى عليه — لكونها ليست ضمانا دائماً لاهتماماتنا الأكثر مثالية وليست محققاً لآمالنا الأبعد .

هذا فى حين أن فكرة الله مهما تكن أقل وضوحاً من تلك الأفكار الحسابية التى أصبحت سارية رائجة فى الفلسفة الميكانيكية ، لها على الأقل هذه الميزة العملية

المتفوقة عليها ؛ وهى أنها تضمن نظاما مثالياً يظل باقياً على الدوام .

إن عالماً بإله فيه له الكلمة النهائية ، قد يحترق أو يتجمد حقاً ، ولكننا عندئذ نعتقد فيه أنه لايزال متنبها للمثل العليا القديمة ، ونستيقن أنه قادر على غرسها فى مكان آخر تؤتى فيه أكلها بحيث إنه حيثما يكون ، فإن المأساة مؤقتة فقط وجزئية فقط . والهلاك والخراب والفناء ليست الأشياء النهائية على الإطلاق .

إن هذه الحاجة إلى نظام خلقى خالد هى من أعمق الحاجات المنبثقة من صميم فؤادنا .

وأولئك الشعراء من أمثال دانتى ووردزورث الذين يعيشون بالإيمان بمثل هذا النظام ، يدينون لتلك الحقيقة بما فى أشعارهم من عافية خارقة ، وقوة مواسية .

هنا ، إذن فى هذه الاستغاثات والاسترحامات العملية والعاطفية المختلفة ، فى هذه التوافقات الخاصة بمواقفنا واتجاهاتنا الملموسة المحسوسة من الأمل والتوقع وكل الآثار والنتائج اللطيفة الرقيقة الإنسية التى تجلبها اختلافاتها ، . . . هنا تكمن المعانى الحقيقية للمادية والألوهية ــ وليس فى

التجريدات المماحكة المعاندة عن الجوهر الباطنى للمادة أو عن الصفات الميتافيزيقية لله .

إن المذهب المادى يعنى ببساطة إنكار أن النظام الأخلاقى خالد . ويعنى بتر الآمال النهائية الأبعد ، فى حين أن الروحانية تعنى توكيد نظام أخلاقى خالد سرمدى ، وإطلاق الأمل وتسبيبه .

ويقينا توجد هنا مسألة أصيلة خالصة لأى امرئ يشعر بها ، وما دام الناس ناساً ، فستظل هذه المسألة تزود الناس بمادة لجدل فلسفى جدى .

بيد أن من المحتمل أن بعضكم لا يزال ينظم صفوف عسكره للدفاع عنها . وحتى بينما الإقرار بأن الروحانية والمادية تتنبآن بمصير مختلف لمستقبل العالم ، فقد تسخرون أنفسكم من الاختلاف كشىء بعيداً بعداً لا نهاية له بحيث لا يعنى شيئاً بالنسبة لعقل سليم . وقد يقول الواحد منكم إن جوهر العقل السليم هو الاهتمام بالمرمى القريب والمدى القصير وعدم الشعور بالاكتراث بتلك الخرافات الأسطورية على أنها نهاية العالم وخاتمته .

وليس فى وسعى إلا أن أقول إنكم إذا قلتم ذلك فإنكم تظلمون الطبيعة الإنسانية وترهقونها من أمرها عسراً . إن

« الملانخوليا » الدينية لا يفرغ من أمرها بتوخى الفصاحة وازدهار كلمة الخبَل .

إن الأمور المطلقة ، الأمور الأخيرة ، الأمور المتداخلة بعضها فى بعض ، هى الاهتمامات الفلسفية الحقة ، وكل العقول الأسمى والأجل والأرفع تشعر نحوها شعوراً جدياً وتشغل نفسها بأمرها . وأما العقل صاحب أقصر مرمى وأقصر مدى فلا يزيد عن كونه عقل الرجل الأكثر ضحالة وسطحية .

على أن قضايا الواقع — ذات الخطر والأهمية فى المجادلة — يكتنفها طبعاً غموض فى إدراكنا لها الآن .

ولكن الإيمان الروحانى فى كل أشكاله يعالج عالما موعوداً ، عالما بشريا ، فى حين أن شمس المادية تغرب فى بحر من خيبة الأمل .

تذكروا ما قلت عن المطلق : إنه يمنحنا إجازات خلقية . وكل وجهة نظر دينية تفعل ذلك .

إنه لا يحث فقط لحظاتنا الغُيُر والملحة ، ولكنه أيضاً يأخذ لحظاتنا السارة البهيجة ، المتواكلة ، الواثقة ، الراكنة ، ويسوّغها .

وصحيح أنه يطلى أسس التسويغ بطلاء غامض ، ما فى

ذلك أدنى ريب . والملامح المضمونة لحقائق المستقبل المخلصة التى يضمنها إيماننا بالله ، لا بد وأن يرمز لها بطرق العلم المطولة التى لا تحد : لا يمكننا أن ندرس إلهنا إلا بدراسة خلقه .

ولكننا فى مقدورنا أن نتمتع بإلهنا ، إذ كان لدينا إله ، قبل كل ذلك الجهد والعناء .

أنا نفسى أعتقد أن برهان الله يكمن بصفة أولية فى خبرات شخصية باطنية . فإذا ما أعطتك إلهك ، فإن اسمه يعنى على الأقل ميزة الإجازة .

لعلكم تذكرون ما قلت بالأمس عن الطريقة التى تتصادم بها الحقائق وتحاول بها أن تسفل ويخفض بعضها بعضا .

وكان على حقيقة « الله » أن ترضى بنزال كل حقائقنا الأخرى . فهى تتعرض لامتحان وتجربة الحقائق الأخرى . والحقائق الأخرى توضع على محكها .

ورأينا النهائى عن « الله » لا يمكن حسمه إلا بعد أن تسوى كل الحقائق حسابها بعضها مع بعض وتستقيم معاً . فلنأمل أنها ستجد طريقة للمعايشة بالوفاق فيما بينها .

والآن اسمحوا لى أن أنتقل إلى مشكلة فلسفية مشابهة جداً ، وهى مسألة القصد فى الطبيعة .

إن وجود الله ، منذ زمان سحيق كان البرهان عليه يقوم استناداً إلى حقائق طبيعية معينة . فثمة حقائق كثيرة تبدو كما لو كانت مصممة قصداً وصراحة بالنظر إلى بعضها ، ومن ثم نجد أن منقار الطير المعروف بنَقَّار الخشب ، ولسانه وقدميه وذيله الخ . . . تلائمه بشكل عجيب مدهش لعالم الأشجار بما فيها من طعام وغذاء مستور فى لحائها لكى يقتات به . وأجزاء أعيننا تلائم قوانين الضوء ملاءمة تبلغ حدَ التمام والكمال الذى يصبّ شعاعاته فى صورة حادة فوق شبكية العين .

ولقد اعْتُقِـد أن مثل هذه الملاءمة المتبادلة لأشياء مختلفة فى المنشأ أمر يبرهن على القصد ويعلل التصميم المقصود ، وكان المصمم يُعامَل دائماً كربّ محبّ للإنسان .

وكانت الخطوة الأولى فى هذه الحجج هى إثبات أن التصميم موجود .

ونُقبت الطبيعة ونُهبت لبلوغ نتائج عن طريق أشياء منفصلة وجد أنها متلائمة تبادلياً .

فعيوننا مثلا ، تنشأ أصلا فى ظلام « نشبيرحمى » (ناشب فى الرحم) ، والضوء ينشأ أصلا من الشمس ، ولكن انظروا إلى أى حد يلائم كل منهما الآخر ؟ من الجلىّ

أن كلا منهما قد جعل وقصد ودبر من أجل الآخر . فالإبصار هو الغاية المقصودة المرسومة ، والضوء والعينان هى الوسائل المستقلة المنفصلة التى دبرت لبلوغه .

وإن من العجب ، إذا اعتبرنا مبلغ إجماع أسلافنا على الشعور بقوة هذه الحجة ، أن نرى مدى قلة إدخالها فى الحساب منذ انتصار النظرية الداروينية .

إن داروين نبه أذهاننا إلى قوة "أحداث — المصادفة" فى توليد وإخراج نتائج ملائمة ، بشرط أن يتوافر لها الوقت الكافى لكى تضيف نفسها بعضها إلى بعض . ولقد بين داروين التبديد الهائل فى الطبيعة فى إنتاج نتائج تبوء بالبوار والتدمير من جراء اللاَّكفاء . وأكد أيضاً عدد المهايآت والتكايفات ، التى إذا كانت قد تمت بتدبير قاصد فستنهض دليلا وحجة على مدبر شر لا مدبر خير . وهنا يتوقف الأمر كله على وجهة النظر . فبالنسبة للقوت الخفى تحت اللحاء فإن الملاءمة البديعة الخاصة بجهاز الطائر المعروف بثقَّاب الخشب ، تنهض دليلا قاطعا على مدبر شيطانى .

وكان علماء اللاهوت عندئذ قد استطاعوا بسط عقولهم بحيث تسلم بأمر الحقائق الداروينية ، ومع ذلك تفسرها

وفق عقيدتها على اعتبار أنها لاتزال تفصح عن غرض إلهى . وكانت المسألة قضية قصد هادف ضد ميكانيكية ، قضية هذا أو تلك . لقد كانت المسألة كما لو أن امرأ يقول : « إن حذائى صمم — بكل جلاء ليلائم قدمى » ومن ثم فمن المستحيل أن يكون الحذاء قد أنتج بالأداة الميكانيكية ، ونحن نعرف أن كلا الأمرين حاصل : فالحذاء صنع بأداة ميكانيكية هى نفسها صممت لتلائم بين الأقدام والأحذية . ولا يحتاج اللاهوت إلا أن يُبَسِّط خطط الله وتصمياته بنفس الطريقة — سواء بسواء .

فكما أن هدف فريق كرة القدم ليس فقط مجرد إيداع الكرة فى هدف معين (إذ لو كان الأمر كذلك فما عليهم إلا أن يخرجوا فى الليل البهيم فى إحدى الليالى الحالكة السواد ويضعوا الكرة هناك ويفرغوا من أمرها) . . . .

وإنما إيصال الكرة إلى هدف معين بوساطة نظام ثابت محدد من الشروط والظروف — : قواعد اللعبة والفريق المضاد . ومن ثم فلا جناح علينا من القول بأن هدف الله ليس مجرد خلق الناس وتنجيتهم وخلاصهم ، وإنما إنجاز ذلك بوساطة الوسيلة الوحيدة لنظام الطبيعة الهائل .

فبدون قوانين الطبيعة العجيبة الهائلة ، وبدون القوى المضادة ، فى وسعنا أن نزعم أن خلق الإنسان وكماله يعتبران إنجازين أتفه وأهون من أن يقصدهما الله . وهذا مما يصون شكل حجة — القصد على حساب محتواها الإنسانى السهل القديم . فالمدبر لم يعد الرب المعبود القديم الشبيه بالإنسان . وتدابيره وخططه ومقاصده ازدادت زيادة هائلة لدرجة يتعذر علينا معشر البشر إدراكها .

إن عظم « ماهيتها » يغمرها كالغاشية ، بحيث إن إقرار مجرد « لما كان الأمر كذلك » من حيث هو مدبر لها ، يصبح أمراً ثانويا وقليل الأهمية جداً إذا قورن بغاشية « ماهيتها » .

إننا نستطيع بصعوبة أن نفهم الخلة المميزة التى يتصف بها عقل كونى تتكشف أغراضه وتتجلى مقاصده كليا بوساطة المزيج العجيب من الخير والشر الذى نجده فى جزئيات وتفاصيل هذا العالم الحقيقى الواقعى . وإلا فقد لانستطيع مطلقا أن نفهمها .

إن مجرد كلمة « قصد » فى حد ذاتها ليست لها نتائج وآثار ولا تفسر شيئاً . إنها أكثر المبادئ جدبا وعقماً على الإطلاق .

إن السؤال القديم الخاصّ بعما إذا كان هناك قصد وتدبير ، سؤال معدوم الجدوى وفارغ .

أما السؤال الحقيقى فهو : ما هو العالم سواء أكان له مدبر أم لا ؟ وذلك لا يمكن اكتشافه وتبينه إلا بدراسة كل جزئيات ومفردات الطبيعة .

وتذكروا أنه أيًّا ما كان ما أنتجته الطبيعة أو ما قد تكون بصدد إنتاجه الآن ، فلابد وأن الوسائل كانت بالضرورة كفوءا ، لابد وأنها كانت مناسبة وأهلا لذلك الإنتاج .

وبناء على ذلك فإن الحجة من الملاءمة إلى التدبير سوف تنطبق دائماً أيا ما كانت صفة الناتج .

إن تفجر بركان مونت ــ بيليه الذى حدث قريباً مثلا ؛ تطلب كل التاريخ السابق لإنتاج ذلك المزيج المضبوط من حطام البيوت وجيف الإنسان والحيوان وبقايا السفن الغارقة والرماد البركانى الخ . . . الخ . . . فى ذلك التشكيل الفريد الشنيع من الظروف والأوضاع بهذا التناسب عينا .

لقد كان لابد لفرنسا أن تكون أمة أولا لكى تستعمر المارتينيك .

وكان لابد لوطننا أن يوجد لكى يرسل بسفننا هناك .
فإذا كان الله قد قصد تلك النتيجة تماما ؛ فإن الوسائل التى وجهت بها القرون آثارها نحو تلك النتيجة ، دلت على ذكاء خارق . وكذلك الأمر بالقياس إلى حاله أى شىء من الأشياء أيا ما كان ، سواء فى الطبيعة أم فى التاريخ مما نجده متحققا فى الواقع من الأمر ، لأن أجزاء الأشياء لا بد وأن تؤدى دائماً إلى حاصل ما ، ناجمٍ عن نتيجة ، سواء أكان فوضويا أم متآلفا .

وعند ما ننظر إلى ما تم حصوله فعلا ؛ فإن الظروف لا بد وأن تبدو دائماً مرسومة ومقصودة ومدبرة تماماً لتؤكده وتضمنه .

ومن ثم ، نستطيع أن نقول دائماً ، فى أى عالم يُتصور أو يُدرك ، وعلى أية صفة تُتصور أو تُدرك أن النظام الكونى برمته قد دبر لإنتاجه .

وإذن ، من الوجهة البراجماتية فإن الكلمة المجردة « قصد » أو « تدبير » — « خرطوشة » غفل . فهى لا تحمل أية نتائج تترتب عليها ولا تقوم بأى تنفيذ . أى تدبير ؟ وأى مدبر ؟ هما السؤالان الجديان الوحيدان ، ودراسة الحقائق

والوقائع هى الطريقة الوحيدة للوصول إلى إجابات تكاد تكون تقريبية . وفى غضون ذلك ، فى انتظار الإجابة البطيئة من الحقائق ، فإن أى إنسان يصر على أن هناك مدبراً وثيق بأنه مدبر إلهى ، فإنه يحصل على ميزة براجماتية معينة من اللفظ — نفس الميزة فى الواقع التى رأينا أن ألفاظ الله ، والروح القدس ، أو المطلق ، تقدمها لنا .

وعلى هذا فإن التدبير أو القصد — على الرغم من كونه لاقيمة له كمبدأ عقلى مجرد — يقوم فوق الأشياء أو وراءها لكى نعجب به ، يصبح — إذا شخصته عقيدتنا ، وجسدته فى شىء متعلق بالربوبية — اصطلاحا يبشر بالأمل ، ولفظا بشيراً . فإذا عدنا به إلى الخبرة فإنا نكسب نظرة أكثر وثوقاً وأملا فى المستقبل .

فإذا كانت القوة التى تدبر الأمور ليست عمياء ولكنها بصيرة ، ففى وسعنا أن نتوقع أموراً أحسن جرياً على أحكام العقل .

وهذه الثقة الغامضة فى المستقبل هى المعنى البراجماتى الوحيد الذى يسُرى فى الوقت الحاضر فى لفظى تدبير ومدبر.

بيد أنه إذا كانت الثقة الكونية مصيبة لا خاطئة ، وأحسن لا أردأ ، فذلك معنى من الأهمية بمكان .

فذلك القدر على الأقل من الحقيقة « الممكنة » سوف يتوافر عندئذ فى اللفظين .

لنأخذ قضية خلافية أخرى أكل الدهر عليها وشرب ؛ وهى مشكلة الإرادة الحرة . إن معظم الناس الذين يؤمنون بما يسمونه إرادتهم الحرة ، يفعلون ذلك على سنة المذهب العقلى .

إنها مبدأ ، ملكة إيجابية ، اقتدار أو فضيلة مضافة إلى الإنسان بحيث تزيد من كرامته زيادةً لُغْزِيَّة .

ولزام عليه أن يؤمن بها لهذا السبب .

والجبريون ، الذين ينكرونها والذين يقولون إن الأفراد لا يُوجدون أو يخلقون أو يُبرئون شيئاً ، وإنما فقط ينقلون إلى المستقبل الدفع الكلى لماضى الكون ؛ الذين هم لا يزيدون عن كونهم ذرات صغيرة تعبر عن جرمه الهائل ، هؤلاء الجبريون يحقرون من شأن الإنسان وينقصون قدره ، ومن ثم فهو أقل استحقاقاً للإعجاب ، وموضعاً للدهشة وقد جرد من هذا المبدأ الخلاق .

وإنى لأتصور أن أكثر من نصفكم يشتركون فى إيماننا

الغريزى بالإرادة الحرة . وإن الإعجاب بها كمبدأ من مبادئ الكرامة له دخل كبير فى إخلاصكم لهذا الاعتقاد .

بيد أن الإرادة الحرة نوقشت أيضاً براجماتياً ، ومن العجيب حقاً أن نفس التفسير البراجماتى ، وضع عليها من قبل كلا المتنازعين .

وأنتم تعلمون مدى الدور الكبير الذى لعبته مسائل المسئولية فى القضايا الخلافية الأخلاقية .

ومن يستمع لبعض الناس فقد يخيل إليه أن كل ماتهدف إليه الأخلاق هو قانون أو سنة من الحسنات والسيئات . ومن ثم فإن الحميرة الشرعية واللاهوتية القديمة ، والاهتمام بالجريمة والذنب والعقاب تقيم معنا . « على من يقع اللوم ؟ من نعاقب ؟ من سيعاقبه الله ؟ » — هذه الضروب من الإكباب والانهماك والمشغولية تجثم مثل الكابوس فوق تاريخ الإنسان الدينى .

وهكذا نجد أن كلتا الإرادة الحرة والجبرية قد طعن فيهما ونُدد بهما وسميتا منافيتين للعقل ؛ لأن كلا منهما بدت فى نظر أعدائهما حائلة دون إمكانية عزو الأعمال الخيرة أو الشريرة إلى مؤلفيها .

يا لها من مناقضة فلسفية عجيبة تستنفد كل عجب !

الإرادة الحرة تعنى الجدة ، تطعيم الماضى بشىء ليس مدرجاً فى ذلك الموضوع فى ذاك الحين .

إن أنصار الإرادة الحرة يحاجّون قائلين :

إذا كانت تصرفاتنا مقدرة حتما من قبل ، وإذا كنا لا نفعل شيئاً سوى نقل دفع الماضى برمته ، فكيف نثاب أو نعاقب ، نمتدح أو نلام على أى شىء ؟

إننا فى هذه الحالة لن نكون سوى أدوات وليس فاعلين أصليين ، وأين إذن تكون مسئوليتنا الثمينة وإمكانية العزو ؟
فيرد عليهم الجبريون قائلين :

ولكن أين توجد هذه المسئولية وإمكانية العزو إذا كان لدينا إرادة حرة ؟

إذا كان التصرف الحر مجرد جدة أو حداثة لا تصدر عنى ، أنا السابق الذى كنته وإنما (ex nihilo) من خارج العدم وتلصق نفسها بى ، فكيف يمكن أن أكون أنا ، الأنا السابق مسئولا ؟ كيف يمكن أن يكون لى خلق ثابت يستمر مدة طويلة كافية تسمح بالحكم بالثواب أو العقاب .

إن إكليل أيامى يتعثر ويسقط فى طرح من عقد مفكوك بمجرد أن يسحب مذهب الاختيار المناقض للعقل خيط الضرورة الباطنية !

ولقد ناضل السيدان فولرتون ومالك تاجارت ــ منذ عهد قريب ــ نضال الأبطال ببسالة عن هذه الحجة .

ولربما يكون ذلك لا بأس به كهجوم موجه إلى صاحب الفكرة بدلا من الفكرة نفسها وفيما عدا ذلك فهو أمر يدعو إلى الرثاء . وإلا فقولوا لى بصرف النظر عن الأسباب الأخرى ــ أفلا ينبغى لأى رجل أو امرأة أو طفل لديه إحساس بالحقائق وشعور بالواقع ، أن يحس بالعار والخزى إذ يحاج ويتوسل بمثل هذه المبادئ ، بدليل أنها إما كرامة أو عزوية (إمكانية العزو أو النسبة لشىء) .

إن الغريزة والنفعية ــ فيما بينهما ــ يمكن الركون ، بسلام ، إلى أنهما ستواصلان المهمة الاجتماعية للعقاب والثواب .

فإذا عمل إنسان عملا صالحاً فسوف نكافئه ، وإذا عمل عملا سيئاً فسوف نعاقبه على أية حال وبصرف النظر عن النظريات الخاصة بعما إذا كانت الأعمال تنتج من جراء ما كان فيه من قبل ، أم هى أحداث جديدة بالمعنى الحرفى الضيق .

إن جعلنا الأخلاق الإنسانية تدور حول مسألة « الجزاء » زيف وبطلان وبعد عن الحقيقى خلق بالشفقة . فالله وحده

هو الذى فى وسعه أن يعلم مقوماتنا من الفضل والثواب والمكافأة — إذا كان لدينا أى منها .

إن الأساس الحقيقى لافتراض الإرادة الحرة — هو فى الواقع — أساس براجماتى ، ولكنه لا شأن له بهذا الحق المهان للعقاب الذى أحدث كل هذه الجلبة والجعجعة فى المناقشات الماضية للموضوع .

إن الإرادة الحرة ، براجماتيا ، تعنى **مستحدثات فى العالم** ، تعنى الحق فى توقع أن المستقبل فى أعمق عناصره ، وكذلك فى مظاهره السطحية ، لا يكرر الماضى ولا يقلده مماثلة وتجانسا وتطابقا .

وكون أن التقليد قائم وموجود جملة وبرمته ، فمن ذا الذى فى وسعه أن ينكره ؟

إن « الاطراد » العام فى « الطبيعة » أمر يفرضه سلفا كل قانون أصغر وأدنى .

ولكن الطبيعة قد لا تكون « اطرادية » إلا بالتقريب ، والذين ولدت فيهم معرفتهم بماضى العالم نزعة من التشاؤم (أو شكوكا فيما يتعلق بحسن سير الدنيا ومسلكها ، وهى شكوك تصبح يقينا إذا زعم أن هذه الصفة ثابتة إلى الآن)

قد يرحبون طبيعيا بالإرادة الحرة كمذهب ارتقائى(*) . وهذا المذهب يتمسك بأن التحسين ممكن على الأقل ، فى حين أن الجبرية تؤكد لنا أن كل فكرتنا عن الإمكان وليدة الجهل الإنسانى ، وأن الضرورة والمستحيل فيما بينهما يتحكمان فى مصائر العالم .

ومن ثم فالإرادة الحرة هى نظرية عامة كونية للبشائر (عن المستقبل) ، تماما مثل المطلق ، الله ، الروح القدس ، أو المدبر . فإذا أخذت هذه الألفاظ تجريديا فليس لأى منها أى محتوى باطنى . إن أيًّا منهالا يعطينا أى صورة ، وأيًّامنها لن يحتفظ بأقل قيمة براجماتية فى عالم اتسم بصفة الكمال ، بشكل واضح منذ البداية .

إن الطرب تيها لمجرد الوجود ، مجرد الانفعال الكونى البحت والانشراح الصرف ، فى وسعها ، فيما يخيل إلىّ ، أن تخمد كل اهتمام وشغف بتلك التأملات إذا كان العالم لا شىء سوى مرتع بلادة من السعادة من قبل .

إن اهتمامنا بالميتافيزيقيا الدينية ينجم من حقيقة أن مستقبلنا العملى ليس مأمون العواقب بالنسبة لشعورنا حياله ويحتاج إلى ضمان أسمى وأرفع على نحوما .

(*) مذهب أن العالم يرتقى ويحسن بمساعدة الإنسان (المترجم) .

فإذا كان الماضى والحاضر ، خيراً بحتا فمن ذا الذى فى وسعه أن يبغى أن المستقبل ، لا يشبههما .

من ذا الذى يرغب فى الإرادة الحرة ؟ من ذا الذى لا يردد مع هكسلى قوله : « فلأملأ كل يوم كالساعة لأسير مضبوطا ، بالقضاء والقدر على الصراط المستقيم ، ولست أطلب حرية أفضل من ذلك »

إن « الحرية » فى عالم بلغ الكمال من قبل ، لا يمكن أن تعنى سوى الحرية لتكون أردأ وأشر ، ومن ذا الذى بلغ من الجنون والحماقة حداً بحيث يرغب فى ذلك ؟ فكون العالم بالضرورة والحتم ، ما هو عليه ، وكون أنه من المستحيل أن يكون أى شىء آخر ، معناه وضع اللمسة الأخيرة من الكمال على عالم التفاؤل .

وليس ثمة ريب فى أن الإمكان الوحيد الذى فى وسع المرء أن يطلبه هو إمكان أن الأمور قد تصبح **أحسن** . ولا حاجة لى إلى القول بأن هذا الإمكان هو إمكان ، حسبما يسير العالم الحقيقى ، عندنا من الأسس والدواعى الوفيرة ما يجعلنا نتشوف إليه ونبتغيه .

وعلى هذا فالإرادة الحرة ليس لها معنى ما لم تكن مذهبا المغوث أو التفريج . وبهذه الصفة فإنها تأخذ مكانها مع المذاهب

الدينية الأخرى . وفيما بينها فإنها تبنى الخراب الحرب وتصالح الدمار السابق . فأما روحنا — وقد أغلقت وحبست فى نطاق هذه الساحة من خبرة — الحس ، فهى تقول دائما للعقل القائم فوق البرج : « أيها الحارس نَبِّئنَا عن الليل إذا كان يحمل فى طياته أى بشرى » . ومن ثم يعطى العقل الروح هذه المواقيت والحدود للوعد .

وفيما عدا هذه الأهمية العملية فإن كلمات الله ، الإرادة الحرة ، القصد . . الخ . . . لا مغزى لها .

ولكن مهما يبلغ خفاء هذه الكلمات وإبهامها فى حد ذاتها ، أو مهما يكن نصيبها من المذهب العقلى فإننا عندما نحملها معنا إلى دغل الحياة فإن الظلام هناك يغرس نورا من حولنا .

إذا كنت تقف فى معالجة مثل هذه الكلمات عند حد تحديدها وتعريفها وتحسب أن ذلك غائية عقلية ، فأين أنت ؟ إنك تحملق بحماقة فى تمويه مزور عريض الدعوى !

« الله الصمد الموجود بذاته ، لم يلد ولم يولد ، خارج وفوق كل جنس أو نوع جوهرى ، أحد ، لاحدّ لكماله المطلق ، بسيط ، لا يتغير ، هائل ، جبار ، خالد ، وسرمدى ، ذكى . . . الخ . . . » .

فى أى موضوع وعلى أى وجه يعتبر مثل هذا التعريف تعليميا حقا ؟ إنه يعنى أقل من لا شىء فى سربال صفاته ونعوته الإلهية .

إن البراجماتية وحدها هى التى تستطيع أن تستنبط معنى إيجابيا من خلالها ، ولهذا فإنها تدير ظهرها كلية لوجهة نظر المذهب العقلى .

« الله فى ملكوت سمائه ولا خوف على العالم ! » .

ذلك هو اللب الحقيقى اللاهوتك ، ولهذا فإنك لا تحتاج إلى تعريفات عقلية .

لم لا نعترف بذلك جميعاً سواء أكنا عقليين أم براجماتيين .

إن البراجماتية ، أبعد ما تكون عن وضع عينها نصب العاجلة « الأمامية » العملية المباشرة ، كما هى متهمة بذلك ، تثوى أيضاً بنفس القدر وتضع عينها نصب أبعد أبعاد العالم سواء بسواء .

انظروا إذن كيف تدور هذه الأسئلة النهائية على عقبها — إن صح هذا التعبير — ومن النظر نحو الخلف إلى المبادئ ، إلى إله ، إلى مدبر ، إلى قصد ، إرادة حرة ، إذا أخذت بحد ذاتها كشىء ماجد جليل ومتعال فوق

الحقائق والوقائع ــ أقول لكم انظروا كيف تنقل البراجماتية محور الاهتمام والتوكيد وتنظر إلى الأمام فى الحقائق والوقائع نفسها .

إن السؤال الحيوى حقا بالنسبة إلينا جميعاً هو :

ماذا سيكون أمر هذه الدنيا ؟

ما نهاية مطاف الحياة ؟ ما سبيل الحياة الذى ستتخذه فى آخر الأمر ؟

وبناء على ذلك فإن مركز جاذبية الفلسفة يجب أن يغير مكانة .

إن العالم الأرضى الدنيوى ــ دار الفناء ــ الذى طال عهد كسوفه وقد ظللته أمجاد الملأ الأعلى ، يجب أن يستأنف حقوقه .

ونقل مركز الثقل بهذه الطريقة يعنى أن القضايا الفلسفية سيكون من نصيبها أن تعالجها عقول أقل تجريداً مما كانت عليه حتى الآن ، عقول أكثر علمية وذاتية فى نغمتها ومع ذلك فليست لادينية .

إن الأمر سيكون تغييراً فى مركز السلطة ، مما يذكر المرء بشىء شبيه بحركة الإصلاح البروتستانتى .

وكما أن البروتستانتية بدت غالباً للعقول البابوية

مجرد خليط من الفوضى والارتباك فكذلك الأمر بالقياس إلى البراجماتية فإنها ستبدو بلا ريب فى نظر أصحاب العقول المفرطة فى المذهب العقلى فى الفلسفة . . . إنها ستبدو مجرد نفاية وسقط متاع من الناحية الفلسفية .

بيد أن الحياة ماضية فى حركتها مع ذلك هادفة إلى غاياتها فى البلاد البروتستانتية . إن عجلة الحياة لم تتوقف فى تلك البلاد على الرغم من العقول البابوية .

ولا جناح علىّ من الاعتقاد بأن البروتستانتية الفلسفية ستبلغ ازدهاراً مماثلا . وإن غداً لناظره لقريب .

المحاضرة الرابعة

الواحد والمتعدد

رأينا فى المحاضرة الأخيرة أن الطريقة البراجماتية ، فى معالجتها لبعض المفاهيم المعينة ، بدلا من أن تنتهى بالتأمل المعجب تثب وتقفز إلى الأمام فى نهر الخبرة معها ، وتطيل المنظور ، وتمد البعد بوساطتها .

فالقصد ، والإرادة الحرة ، والعقل المطلق ، والروح بدلا من المادة تكتسب معنى ومغزى فريداً خاصاً بها يبشر بأمل أحسن بالقياس إلى حصيلة هذا العالم .

لتكن باطلة أو صحيحة فإن معناها هو هذه الارتقائية ، هو هذا المذهب القاضى بأن العالم يرتقى ويحسن بمساعدة الإنسان . ولقد فكرت أحيانا فى الظاهرة المسماة « بالانعكاس الكلى » فى علم البصريات كرمز صالح للعلاقة بين الأفكار المجردة والحقائق الملموسة كما تدركها البراجماتية .

أمسك قدحاً من الماء واجعله فوق مستوى نظرك قليلا ثم انظر خلال الماء عند سطحه — أو ، وهذا أفضل ،

انظر من خلال الجدار المسطح لحوض تربية الأسماك . إنك عندئذ سترى صورة منعكسة ساطعة بشكل غير عادى للهب شمعة مثلا أو أى شيء آخر موضوع على الجانب المقابل للوعاء .

وليس ثمة شعاع تحت هذه الظروف يتجاوز سطح الماء ، فكل شعاع ينعكس كلية ثانية إلى أعماق الماء .

والآن افرضوا أن الماء يمثل عالم الحقائق والوقائع المحسوسة والهواء الذى فوقه يمثل عالم الأفكار المجردة . كلا العالمين حقيقيان طبعا ويتفاعلان ولكنهما يتفاعلان فقط عند تخميهما ، بيد أن موضع ومجال كل شيء يعيش ويحدث لنا بالقياس إلى مدى الخبرة الكاملة ، هو الماء .

فنحن مثل الأسماك العائمة فى بحر الشعور ، نُحَدِّ شمالا بالعنصر الأعلى ، ولكننا عاجزون عن تنفسه صرفا نقيا أو النفاذ فيه . بيد أننا نحصل على أكسيجيننا منه ونلمسه باستمرار ، حينا فى هذا الجزء ، وحينا فى ذاك ، وفى كل مرة نلمسه فإننا نعود ثانياً إلى الماء وقد أعيد تحديد طريقنا وإبرام سبيلنا ، وقد تجدد نشاطنا وقويت طاقتنا . إن الأفكار المجردة التى يتألف منها الهواء ، لا غنى عنها للحياة ولكنها غير صالحة للتنفس فى حد ذاتها ، وهى ليست فعالة وناشطة إلا فى وظيفتها الخاصة بإعادة التوجيه فقط .

كل التشبهات عرجاء ، ولكن هذا التشبيه بالذات يسرّ خاطرى . إنه يبين كيف أن شيئاً ليس كافياً للحياة فى حد ذاته ، قد يكون على الرغم من ذلك مُحَدِّداً ناشطاً وفعالا فى تقرير الحياة فى مكان آخر .

وفى هذه الساعة الراهنة أريد أن أوضح الطريقة البراجماتية بمثال تطبيقى واحد آخر .

أريد أن أحول الضوء إلى المشكلة القديمة الخاصة « بالواحد والمتعدد » . وأكبر الظن أن قليلا منكم من أقضت مضاجعه هذه المشكلة وأرقت لياليه ، ولن يدهشنى أن يقول لى بعضكم إنها مشكلة لم تسبب له أبداً أى تكدر على الإطلاق .

أما أنا ، فقد أيقنت ، بعد تفكير طويل وتأمل فى أمرها ، باعتبارها أهم مشكلة تربوية مركزية على الإطلاق ، مركزية لأنها ذات حمل متمخضة عن عواقب خطيرة .

وأنا أعنى بذلك أنك إذا عرفت إذا ما كان امرؤ يدين بالمذهب الأحدى قطعا أو يدين بالمذهب التعددى قطعاً ، فإنك ربما تعرف أكثر عن بقية أفكاره مما تعرف

عند ما تخلع عليه أى اسم آخر ينتهى بالحروف الدالة على التمذهب « ism » .

إن الاعتقاد بالواحد أو المتعدد ، هو التصنيف الذى له الحد الأعلى من عدد النتائج . لذلك تحملوا معى لمدة ساعة وأنا أحاول أن ألهمكم اهتمامى الخاص وشغفى بهذه المشكلة . كثيراً ما عُرِّفت الفلسفة بأنها السعى فى طلب وحدة العالم أو رؤية وحدة العالم .

وقليل من الناس من قدر لهم تحدى هذا التعريف ، الذى هو صحيح من حيث هو تعريف لأن الفلسفة حقاً قد أظهرت اهتمامها فوق كل شيء بالوحدة .

ولكن ماذا عن التنوع فى الأشياء ؟ هل هذه المسألة غير مرتبطة ومنبتة إلى هذا الحد .

لو أننا بدلا من استعمال لفظ الفلسفة ، تحدثنا عموماً عن ذهننا وحاجاته ، فإننا سرعان ما نرى أن الوحدة ليست سوى حاجة واحدة منها .

إن معرفة تفاصيل الحقيقة والواقع أمر يقدر دائماً من الأول إلى الآخر مع تحويلها واختزالها إلى نظام ، كعلامة لا غنى عنها من علامات العظمة العقلية .

إن العقل الذى تعتبرونه خليقا بذى علم من النوع الموسوعى المتفقه فى اللغة ، الرجل ، الذى هو أولا وقبل كل شىء ، عالم معرفى لم يبخس أبداً حقه من المديح ولم يفتقر أبداً إلى الإطراء جنباً إلى جنب مع الفيلسوف .

إن ما يستهدفه فكرنا حقا ليس هو التنوع ولا الوحدة بمفردها كل على حدة وإنما الكلية(*)

وفى ذلك ، فإن معرفة تنوع واختلاف وتباين الحقيقة لا يقل أهمية عن فهم ارتباطها وعلاقاتها .

إن حب الاستطلاع يمشى بخطى متساوية ، وبنسبة أو درجة واحدة ، مع الحركة النفسية التنسيقية التى تؤلف مذهبا .

وعلى الرغم من هذه الحقيقة الواضحة التى لا مراء فيها ، فإن وحدة الأشياء اعتبرت دائماً الأكثر فخامة وبراعة بل وذيوع صيت من حيث تنوعها .

عندما يدرك شاب لأول مرة فكرة أن العالم كله يكون حقيقة واحـــدة كبرى بكل أجزائها متحركة جنبا

(*) Compare A. Bellanger : Les Concepts de Cause, et l'activité intentionelle de L'Esprit. Paris, Alcan, 1905, P. 79 ff.

لجنب وصدراً لصدر ومتشحة بإحكام ، فإنه يشعر كما لو كان متمتعاً ببصيرة عظمى وينظر تغطرسا وزهواً إلى أولئك الذين لا يزالون عاجزين عن إدراك هذا المفهوم السامى .

وهكذا نجد أن البصيرة الأحدية ، إذا أخذت مجردة كما تأتى للمرء لأول وهلة ، فإنها تكون على درجة من الغموض والإبهام والاستغلاق بحيث يبدو أنها لا تكاد تستحق الدفاع عقليا . ومع ذلك فربما يكون كل الحاضرين هنا فى هذه المحاضرة ، يعتزون بها على نحو ما .

إن ثمة أحدية معينة مجردة ، استجابة انفعالية من نوع خاص لصفة التوحد أو الوحدانية كما لو كانت مجلى من مجالى العالم غير متوافق مع تعددها وكثرتها ولكنه يفوقها سموا وعلوا ومجدا ، . . . أقول إن ثمة هذه الأحدية المجردة تشيع وتسود فى الدوائر المتعلمة لدرجة أنه لا جناح علينا من أن نسميها جزءا من الفهم الفلسفى البديهى .

ونحن نقول : طبعا العالم واحد . وإلا فكيف يمكن أن يكون على أى نحو آخر على الإطلاق ؟

والتجريبيون كقاعدة « أحديون » من هذا الطراز المجرد لا يقلون رسوخا وثباتا وجرأة فى أحديتهم عن أصحاب المذهب العقلى . والفرق بين الطائفتين هو أن التجريبيين

أقل حيرة وارتباكا . إن الوحدة لا تعميهم عن كل شيء آخر ولا تطفئ جذوة حب استطلاعهم للحقائق والوقائع الخاصة ، فى حين أن هناك نوعا من أصحاب المذهب العقلى يفسر الوحدة المجردة على سبيل اليقين تفسيراً صوفيا وينسى كل شيء آخر ويعالجها كمبدأ ويعجب بها ويعيدها . وبناء على ذلك يقف حيث هو وقفة كاملة . . . فكريا .

« العالم واحد ! » إن العبارة قد تصبح ضربا من عبادة الأرقام . صحيح أن رقم « ثلاثة » و « سبعة » اعتبرا رقمين مقدسين ولكن من الناحية التجريدية لماذا يكون « واحد » أكثر سموا وعلوا وعزة من « ٤٣ » أو من « ٢ مليون » أو « عشرة » ؟

فى هذا الاعتقاد المبهم الأول بوحدة العالم ، فثمة نزر يسير جدا يمسك به الإنسان بحيث إننا لا نكاد نعرف ماذا نعنى بها .

والطريقة الوحيدة للمضى قدما بفكرتنا هو معالجتها براجماتيا .

فإذا سلمنا بوجود التوحد ، فما هى الحقائق أو الوقائع التى ستتغير أو ستختلف تبعاً لذلك ؟

بماذا ستعرف الوحدة ؟ بأى صفة ستعرف ؟

إن العالم واحد — نعم ولكن كيف ؟

ما هى القيمة العملية للتوحد بالنسبة إلينا ؟

إننا بطرح هذه الأسئلة ننتقل من المبهم إلى المحدد ، من المجرد إلى المحسوس .

ثمة طرق كثيرة مميزة واضحة المعالم يمكن بها لظاهرة إحداث التوحد المعزو للكون لفرق أو اختلاف ، أن تبدو لناظرنا .

وسأذكر أكثر الطرق وضوحا على التوالى :

١ — أولا : العالم على الأقل موضوع واحد للبحث . وإذا كانت تعدديته قد بلغت حدا من العضالية بحيث لا يسمح بأى اتحاد أيا كان لأجزائه ، وحتى عقولنا لا تستطيع أن « تعنى » كله برمته مرة واحدة : فمعنى ذلك أنها ستكون كعينين تحاولان النظر فى اتجاهين متضادين .

ولكننا فى واقع الأمر نعنى تغطيتها كلها شمولا وإحاطة بلفظنا المجرد « عالم » أو « كون » الذى يقصد خاصة وبصراحة ووضوح ألا يفوته أى جزء .

ومن الجلى أن مثل هذه الوحدة من البحث لا تحمل أية مواصفات أحدية أبعد من ذلك .

إن « الفوضى » — إذا سميت كذلك مرة — فيها وحدة بحث مثل « الكون المنظم » سواء بسواء .

وإنها لحقيقة عجيبة أن كثيراً من الأحديين يعتبرون أنهم أحرزوا نصرا عظيما فى صفهم عندما يقول التعدديون : « إن الكون متعدد » ثم يقهقهون . . قائلين : « الكون ! » ... « إن كلامه يشى به . . . إنه يشهد على نفسه بالأحدية بنفسه وبما يخرج من فيه » .

وعلى أية حال فدعوا الأمور واحدية إلى هذا المدى ، وفى وسعكم بعد ذلك أن تقذفوا بكلمة مثل الكون فى وجه المجموعة برمتها . ولكن هل لذلك من أهمية تذكر ؟

لا يزال من الضرورى بعدئذ التثبت والتحقق مما إذا كانت واحدية فى أى معنى أبعد من ذلك أو أكثر قيمة من ذلك .

٢ — ثانيا : هل هى مثلا مستمرة ؟

هل فى وسعك آن تنتقل من الواحدة إلى الأخرى مستمرا دائما فى عالمك الواحد بدون أى خطر من السقوط ؟

وبعبارة أخرى هل تعتصم أجزاء عالمنا معا وتتماسك وتتساند بدلا من أن تكون كذرات الرمال المنفصلة ؟

وحتى ذرات الرمال تتماسك بوساطة الفراغ المطمورة فيه . وإذا تسنى لك على أى نحو أن تنفذ خلال هذا الفراغ فإنك تستطيع أن تنتقل بشكل مستمر متتابع من رقم واحد منها إلى رقم ٢ .

ومن ثم فإن الزمان والمكان حالان للدوام والاستمرار تتساند وتتماسك وتعتصم بهما أجزاء العالم .

والفرق العملى بالنسبة إلينا ، الناجم من هذه الأشكال والصيغ من الوحدة ، فرق هائل .

إن حياتنا الحركية برمتها تبنى عليها .

٣ – ثمة سبل أخرى لا حصر لها للاستمرار العملى بين الأشياء . ويمكن تتبع خطوط الفاعلية والتأثير التى تتماسك وتتساند بوساطتها .

فإذا تتبعت أى خط منها فإنك تنتقل من شىء إلى الآخر إلى أن تشمل جزءاً كبيراً من مدى الكون إذا شئت .

إن الجاذبية وإيصال الحرارة يعتبران من التأثيرات الموحدة الكلية التى من هذا الطراز بالقياس إلى العالم المادى الطبيعى والتأثيرات الكهربية والضوئية والكيميوية تتبع سبيلا مشابها من التأثير . ولكن الأجسام المقيمة وغير المتحركة تقطع اطراد الاستمرار هنا بحيث يتعين عليك أن تتجاوزها دائراً حولها لتتخطاها أو تغير نهج ومنوال تقدمك ومضيك قدما إذا كنت تريد أن تذهب إلى أبعد من ذلك فى ذلك اليوم .

وعمليا ، تكون عندئذ قد فقدت وحدة عالمك ، بالقياس إلى كونه مؤلفا من تلك الخطوط الأولى من التأثير .

وثمة أنواع لا حصر لها من الارتباط والعلاقة توجد بين أشياء معينة مع أشياء معينة أخرى . والصورة المجتمعة لأى واحدة من هذه العلاقات أو الارتباطات تؤلف نوعا واحدا من النظام تُلحم به الأشياء وتضم وتلصق .

وعلى هذا يلتحم الناس ويضمون فى شبكة هائلة من الصداقة والمعرفة ؛ فبراون يعرف جونز ، وجونز يعرف روبنسون ، وهلم جرا . . . . وبتوفيقك وإصابتك فى اختيار وسطائك الأبعد فالأبعد يكون فى وسعك أن تحمل رسالة من جونز إلى إمبراطورة الصين أو زعيم إحدى القبائل فى قلب القارة الأفريقية أو أى إنسان آخر فى الكون المعمور . ولكنك تُوقَف ويُقْطع سبيلك كما لو أن الأمر على يد قاطع ، إذا ما اخترت رجلا واحدا خطأ لم توفق فى اختياره فى هذه التجربة .

وما يمكن أن يُسمى نُظُم حبٍّ ، يُطَعَّم فى نظام معرفة . أيحب (أو يكره) ب . . . وب يحب (أو يكره) ت . . ؟ الخ . ولكن هذه النظم أصغر من نظام المعرفة الكبير التى تفرضه سلفا .

إن الجهود البشرية تُوحِّد كل يوم على نحو موصول — العالم أكثر وأكثر فى طرق منتظمة محددة .

وجدنا نظما استعمارية وبريدية وقنصلية وتجارية ، تنقاد كل أجزائها لتأثيرات محددة بالذات تتكاثر وتبث نفسها فى نطاق النظام ، ولكن ليس للوقائع والحقائق الخارجة عنه . والنتيجة عدد لا حصر له من التماسكات والتساندات من أجزاء العالم فى نطاق التماسكات والتساندات الأكبر والأوسع ، عوالم صغيرة ليس فقط من البحث ولكن أيضاً من الأداء والإجراء فى نطاق الكون الأوسع والأكبر .

وكل نظام يمثل نوعا أو رتبة من الوحدة ، تشد أوتارها وتربط أجزاؤها وفقا لذلك النوع المعين من العلاقة ، ونفس الجزء قد يتمثل فى نظم كثيرة مختلفة كما يحتفظ رجل بوظائف مختلفة وينتمى إلى نواد عديدة .

وإذن ، من وجهة النظر « النظامية » هذه ، فالقيمة البراجماتية لوحدة العالم هى أن كل هذه الشبكات المحددة المعينة موجود فعلا وقائمة عمليا وراهنة فى واقع الأمر .

وبعضها أكثر شمولا وإحاطة وانتشاراً ، والبعض أقل ، وهى فى حالة مناضدة ومراكبة بعضها فوق بعض . وبينها جميعا فإنها لا تسمح لأى جزء فردى أوّلى من الكون أن يفلت .

وعلى الرغم من المقدار الهائل من الفصل والحل والفك والقطع بين الأشياء (لأن هذه التأثيرات النظامية وضروب الاقتران والوصال والاتحاد تتبع بتزمت ويبس طرقا ضيقة

خائلة) ». على الرغم من ذلك فإن كل شيء موجود يتأثر على نحو ما بشيء آخر ، إذا تسنى لك فقط أن تضع يدك على النحو الصحيح .

وإذا أرخينا العنان للكلام بدون تحفظ ، وبصفة عامة ، ففى الوسع أن يقال إن كل الأشياء تلتحم وتنضم وترتبط بعضها ببعض على نحو ما ، وإن الكون يوجد عمليا واقعيا فى أشكال من التخلق والتشبك تجعل منه أمرا مستمراً أو « متكاملا » .

إن أى نوع من التأثير — أيا ما كان — يساعد على جعل العالم واحدا مادام فى وسعك أن تتبعه من التالى إلى التالى . فى وسعك عندئذ أن تقول : « العالم واحد » — قاصدا فى هذه النواحى بصفة رئيسية وبقدر ما تؤدى تماما . ولكنه أيضا قطعاً ، سواء بسواء ليس واحدا ، بقدر ما لا تؤدى ، ولا يوجد نوع من الارتباط لن ينقطع ، إذا عَنَّ لك بدلا من اختيار موصلات ، أن تختار غير موصلات .

إنك عندئذ تُوقف فى أول خطوة لك ويتعين عليك أن تسجل العالم كمتعدد صرف من وجهة النظر تلك بالذات .

لو أن عقلنا كان مهتما نفس الاهتمام بالعلاقات التفككية اهتمامه بالعلاقات الترابطية ، لكانت الفلسفة أيضاً قد قرظت وامتدحت وأطرت بنجاح وتوفيق تصدع العالم وانشقاقه وتفصمه .

إن النقطة الهامة الكبرى هى ملاحظة أن الواحدية والتعددية متوافقتان هنا فى الرتبة أو الدرجة على الإطلاق.

فليس أى منهما أصلىّ المنشأ، أو أكثر أصلية ذاتية، أو أكثر جوهرية، أو أكثر تبريزاً وسموا من الآخر. وكما هو الشأن مع الفراغ الذى يتساوى فصله للأشياء تماما فى القيمة مع وصلها، ولكن حينا تبدو وظيفة الفصل وحينا آخر وظيفة القطع فكذلك الأمر فيما يتعلق بمعاملاتنا العامة مع عالم التأثيرات فإننا حينا نحتاج إلى الموصل، وحينا آخر نتطلب اللاموصل. والحكمة تكمن فى معرفة أى منها كذلك فى اللحظة المناسبة.

٤ – كل هذه النظم من التأثير أو اللاتأثير يمكن أن تندرج تحت المشكلاة العامة **لوحدة العالم العلية الغائية**.

فإذا كانت التأثيرات العلية الصغرى الفعالة فى الأشياء تتقارب وتتجه نحو أصل علىٍّ مشترك لها فى الماضى، سبب أولى واحد أكبر لكل ما هو قائم، ففى وسع المرء أن يتحدث عن الوحدة العلية المطلقة للعالم.

إن أمر الله الذى أصدره **حكما** يوم خلق الكون اتخذ فى الفلسفة التقليدية شكل سبب ونتيجة مطلقين على هذا النحو.

والمذهب المثالى الاستشراقى التجريدى، إذ يترجم «الخلق» إلى «تفكير» (أو إرادة التفكير) يسمى

التصرف الإلهى خالدا بدلا من « أولى » ، ولكن اتحاد المتعدد الكثير هنا مطلق — سواء بسواء — فما كان من الممكن أن يكون الكثير إلا من أجل الواحد .

وضد هذه الفكرة القائلة بوحدة منشأ وأصل كل الأشياء قامت دائما الفكرة التعددية القائلة بعديد خالد قائم بذاته فى شكل ذرات أو حتى وحدات روحانية من نوع ما .

والبديل بلا ريب ، له معنى براجماتى ، ولكن لعل من الأوفق بالقياس إلى هذه المحاضرات ترك مسألة وحدة المنشأ أو وحدة الأصل بلا حسم .

٥ — إن أهم نوع من الوحدة يُدرك بين الأشياء ، من وجهة النظر البراجماتية هو وحدتها الجنسية (النوعية الجامعة الشاملة) .

فالأشياء توجد فى أنواع ، فى فصائل ، وهناك نماذج كثيرة فى كل نوع ، وما يتضمنه النوع بالنسبة لفصيلة أو نموذج واحد ، يتضمنه أيضا بالنسبة لكل فصيلة أخرى أو نموذج آخر من ذلك النوع .

ومن الميسور لنا أن ندرك أن كل حقيقة فى العالم قد تكون مفردة ، أى غير مشابهة لأية حقيقة أخرى وفريدة فى نوعها . وفى مثل هذا العـــالم من المفردات فإن منطقنا يصبح عديم

الجدوى لأن المنطق يعمل بأن يقوم بعملية إسناد أو عزو يسمى الحمل (من القضايا المنطقية) من الحالة المفردة ، ما هو صحيح بالنسبة لكل نوعها برمته .

وفى حالة عدم تشابه أى شيئين فى العالم ، فلن يكون فى وسعنا أن نستدل استدلالا منطقيا من خبراتنا الماضية إلى خبراتنا المقبلة .

ومن ثم فإن وجود مقدار كبير جدا من الوحدة الجنسية فى الأشياء ربما يكون هو أخطر وأهم تخصيص براجماتى لما يمكن أن يعنى القول : « إن العالم واحد » .

إن الوحدة الجنسية المطلقة من الممكن أن تدرك إذا كان هنالك جنس نوعى أعلى « Summum Genus » يمكن أن تندرج تحته على سبيل الإطلاق والتعميم والتضمين كل الأشياء بلا استثناء فى آخر الأمر . والكائن والمتصور « والخبرة » ستكون كلها مرشحة لهذا المنصب .

وسواء أكانت الأبدال التى تعبر عنها مثل هذه الكلمات لها أى مغزى براجماتى أم لا ، فهذه مسألة أخرى أوثر أن أتركها بلاحسم مؤقتا .

٦ — وثمة تخصيص نوعى آخر لما يمكن أن تعنيه عبارة « العالم واحد » **هو وحدة الغرض** : ثمة عدد هائل من الأشياء

فى العالم تفيد أو تنفع لقضاء وطر أو هدف مشترك :

كل النظم التى هى من صنع الإنسان ، الإدارية والصناعية والحربية إلى آخر ما هنالك ، توجد كل منها من أجل هدفها الضابط وكل كائن حى يتبع أغراضه المعينة الخاصة به . وهى تتعاون وفقاً لدرجة نموها وتطورها فى أغراض جمعية أو قَبَلِية بحيث إن الغايات الكبرى تغلف وتحوى الأصغر فالأصغر حتى ينتهى الأمر ببلوغ هدف وحيد أخير تخدمه كل الأشياء بدون استثناء .

ولا حاجة إلى القول بأن المظاهر تتعارض مع مثل هذه النظرة .

إن أية محصلة – كما قلت فى محاضرتى الثالثة – ربما تكون قد سبق قصدها مقدما ، ولكن لا توجد نتائج أو محصلات مما نعرفها فى واقع الأمر فى هذا العالم – سبق قصدها وتدبيرها مقدما بكل تفاصيلها حقا .

فالناس والأمم يبدأون بفكرة غامضة أن يصبحوا أغنياء أو عظماء أو صالحين . وكل خطوة يخطونها تجلب أمام أعينهم فرصاً لم تكن فى الحسبان وتمحو صورا قديمة كانت فى الخيال ، ومن ثم يتعين تغيير مواصفات الغرض العام يوميا .

وما يدرك فى نهاية المطاف قد يكون أحسن أو أردأ مما كان يقصد فى أول الأمر ، ولكنه دائما أكثر تعقيدا واختلافا عما كان .

ثم إن أغراضنا المختلفة فى حالة احتراب أيضاً بعضها مع بعض ، وحيث لا يتسنى لغرض منها أن يسحق الآخر فإنهما يتراضيان عند نقطة تفض خلافا ، والنتيجة أيضاً مختلفة عما كان أى منهما يقصده ويقترحه بوضوح من قبل .

وعلى نحو مبهم عام فإن كثيرا مما كان قد قُصد ، قد يُدرك ويُحَصَّل ، ولكن كل الدلالات تؤكد بقوة وجهة النظر القائلة بأن عالمنا متحد بنقص ، من الناحية الغائية ، وأنه لا يزال يحاول بلوغ توحيده على نحو أكثر تنظيما وتنسيقا .

وكل من يدعى وحدة غائية مطلقة قائلا إن هناك غرضا واحدا يخدمه كل تفصيل من تفاصيل الكون ، فإنما يتمذهب تحكما وجزما ، وتبعة المجازفة تقع عليه وحده . ومن ثم فإن اللاهوتيين الذين يتمذهبون على هذا النحو التعسفى ، يجدون أن تصورهم أكثر وأكثر استحالة ، كلما أصبحت معرفتنا بالمصالح المتضاربة المتحاربة لأجزاء العالم أكثر محسوسية وملموسية ، فيما يتعلق بما يمكن أن يكون عليه الغرض الوحيد النهائى الذى يتخيلونه .

ونحن حقا نرى أن بعض الشرور المعينة تمد يد العون لصنوف من الخير فى المستقبل ، وأن المر يجعل مزيج الشراب ألذ ، وأن قليلا من الخطر أو الشدة كفيل بأن يشحذ همتنا على نحو سائغ مقبول ويجعلنا نناصر بعضنا بعضاً فى الضراء وحين البأس .

وفى وسعنا أن نعمم هذا ــ على نحو مبهم ــ إلى مذهب قائل بأن كل الشر فى الكون ليس سوى وسيلة تساعد على بلوغ الكون مزيدا من الكمال .

بيد أن ميزان الشر الماثل أمامنا فى واقع الأمر ، يتحدى كل طاقة الصبر الإنسانى وأناته . وليس ثمة ريب فى أن المثالية الاستشرافية القائمة فى صفحات برادلى أو رويس لم تذهب بنا أبعد مما ذهب بنا سفر أيوب ــ إن طرق الله ليست طرقنا ، ومن ثم فلنكمم أفواهنا !

إن إلهاً يستطيب أن يستطيب مذاق مثل هذه الكمية الوافرة الزائدة من الرعب والهول والفزع ، ليس إلها صالحا لأن يستغيث به البشر . إن قواه البهيمية مرتفعة جدا . وبعبارة أخرى فإن المطلق بهدفه الأوحد ليس الإله الشبيه بالإنسان لعامة الناس من الكافة .

٧ ــ إن الاتحاد الجمالى بين الأشياء يدرك أيضاً ، وهو

مشابه جدا للاتحاد الغائى أو الحردى . الأحداث تؤلف قصة . وأجزاؤها تتماسك معا بحيث تفضى إلى ذروة ، إلى نهاية ، إلى غاية . وهى تكسب من بعضها بصراحة بشكل يترتب عليه أنها تفسر بعضها بعضا ببيان وإيضاح .

وعلى سبيل الاستعادة فإن فى وسعنا أن نرى أنه على الرغم من أن ثمة غرضا باتًّا ، أو هدفا محددا تَصَدَّر أو تولى رياسة سلسلة من الأحداث ، فإن الأحداث انصبت فى قالب « درامى » له شكل واضح المعالم ، ببداية ووسط ونهاية .

وفى الواقع أن كل القصص تنتهى . وهنا أيضاً فإن وجهة نظر المتعدد هى وجهة النظر الأكثر طبيعية للاتخاذ .

إن العالم ملىء بقصص جزئية تسير متوازية بعضها بحذاء بعض ، مبتدئة ومنتهية فى أوقات متباينة .

وهى تتشابك وتتحابك وتتداخل عند نقاط معينة ، ولكننا لا نستطيع أن نوحدها توحيداً كاملا فى عقولنا .

فعندما أتابع تاريخ حياتك ، يجب على أن أحول انتباهى مؤقتا عن تاريخ حياتى أنا .

وحتى كاتب سيرة توأمين لا بد له وأن يلح بهما على انتباه القارئ تعاقبا وتراوحا .

يترتب على ذلك أن كل من يقول بأن العالم كله

يحكى قصة واحدة فإنه بذلك يغمغم ويلغط بواحدة أو أخرى من تلك العقائد الجزمية الأحدية التى يؤمن بها المرء على مسئوليته « وذنبه على جنبه » .

من السهل رؤية تاريخ العالم تعدديا ، كحبل كل خيط فيه يحكى قصة منفصلة ، ولكن تصوُّر كل قطاع من الحبل على حدة كحقيقة مفردة على وجه الإطلاق وتلخيص السلسلة الطولية بأكملها إلى كائن واحد يعيش حياة موصولة غير منقسمة أمر أكثر صعوبة .

ولدينا تشبيه علم الأجنة لكى يساعدنا .

إن كاشف الدقائق تحت المجهر يعمل مئات من القطع المستعرض المستوى من جنين معين ، وعقليا يوحدها فى كل واحد متماسك .

ولكن عناصر وأجزاء العالم الكبير — مادامت كائنات ، وبالقياس إلى كونها كذلك — تبدو مثل خيوط الحبل ، منقطعة وغير متواصلة ولا تلتحم فقط إلا فى الاتجاه الطولى . فإذا ما تابعها المرء فى ذلك الاتجاه وجد أنها كثيرة .

وحتى عالم الأجنة ، عندما يتتبع تطور موضوعه يتعين عليه أن يعالج تاريخ كل جهاز مفرد على حدة بالدور .

ومن ثم فإن الاتحاد الجمالى المطلق مثل أعلى آخر مجرد ، صراحة .

إن العالم يبدو شيئاً أكثر شبها بالملحمة الحماسية منه بالمسرحية التمثيلية .

وإلى هنا ، إذن ، يمكننا أن نرى كيف أن العالم يتحد بنظمه الكثيرة وأنواعه وأهدافه ومسارح أحداثه . وكون هناك وحدة ، أكثر ، فى كل هذه الطرق ، مما يبدو ، جهارا وعلانية ، أمر صحيح بالتأكيد .

واحتمال وجود غرض أو هدف سلطانى وحيد ذى سيادة ، أو نظام ، أو نوع ، أو قصة ، فهذا فرض مشروع.

كل ما أقوله هنا أنه من الحمق والطيش أن يؤكد المرء ذلك على سبيل الجزم واليقين بدون بينة أحسن وأوفى مما يتوافر لنا فى الحاضر .

٨ — إن طريقة تفكير الأحدية الكبرى طوال الأعوام المائة الماضية هى فكرة العالم الواحد . فالكثير يوجد فقط كموضوعات لفكرة — يوجد فى حلمه ، إن صح هذا التعبير — وحيث إنه عليم بها ، فلا بد أن يكون لها غرض واحد ، وتشكل نظاما واحدا ، وتحكى قصة واحدة له : وهذه الفكرة الخاصة بوحدة معرفية صرفة كلية حاوية فى

الأشياء هي أسمى منجزات الفلسفة العقلية . وأولئك الذين يعتقدون في المطلق ، كما يطلق على العليم الكلي يقولون عادة إنهم يفعلون ذلك لأسباب قهرية لا يستطيع أن يتحاشاها المفكرون الواضحون .

بيد أن المطلق له آثار ونتائج عملية بعيدة المدى ، لَفَتُّ النظر إلى بعض منها في محاضرتي الثانية .

ثمة أنواع كثيرة من الفروق ــ هامة لنا ــ لا بد وأن تترتب على كونه صحيحا .

وليس في وسعي هنا أن أخوض في كل البراهين المنطقية لوجود مثل هذا الكائن الأعظم ، أكثر من أن أقول إنه ليس فيها برهان واحد على سبيل الحصر ــ يبدو في نظري صحيحا .

لذلك يجب عليّ أن أعالج فكرة العليم الكلي كمجرد فرض فحسب ــ تماما على قدم المساواة منطقيا مع الفكرة التعددية القاضية بأنه لا توجد وجهة نظر ، بؤرة إعلام كائنة ، يمكن رؤية المحتوى الكلي للكون منها مرة واحدة .

إن « الله » ــ كما يقول البرفسور رويس ــ « يُكَوِّن في كليته ومجموعه لحظة واحدة واعية شفافة متألقة » ــ ذلك هو نمط الوحدة المعرفية الصرفة التي يصر عليها المذهب العقلي .

أما المذهب التجريبي فهو قانع بنوع الوحدة المعرفية المألوفة أو المعروفة إنسانيا .

فكل شيء يعرف بوساطة عارف ما ، جنبا إلى جنب ، مع شيء آخر . ولكن العارفين قد يصبحون في النهاية متعددين على نحو لا يقبل الرد أو النقصان . وأعظم العارفين أو العليمين منهم جميعاً قد لا يعرف أو يعلم بعد ذلك كله ، كل شيء ، أو قد يعرف ما يعرف فعلا بلمسة واحدة ، ومع ذلك فقد يكون عرضة لأن ينسى .

ومهما يكن النمط المحصل ، فإن العالم سيظل مع ذلك كونا ، معرفيا . وأجزاؤه ستكون ملحومة ومضمونة بالمعرفة ، ولكن المعرفة في الحالة الأولى ستكون متحدة على الإطلاق ، وفي الثانية ستكون مشدودة الأوتار على نحو موصول بخيوط ممدودة متراكبة ومتداخلة بعضها في بعض .

إن فكرة العليم التَّوِّى أو الخالد ، هي كما قلت أعظم إنجازات المذهب العقلي في زماننا . وكلتا الصفتين هنا ــ التوى أو الخالد ــ تعنيان نفس الشيء . ولقد طاردت ، بل تكاد تكون قد طردت ذلك المفهوم الخاص « بالجوهر » الذى ادخره واختزنه الفلاسفة السابقون والذى يعزى إليه الكثير من أعمال التوحيد ــ حيث إن الجوهر العالمي هو وحده الذى

له كيان فى حد ذاته ومن ذاته . وكل مفردات وجزئيات الخبرة ليست سوى أشكال يدعمها ويساندها .

لقد استسلم الجوهر للنقود البراجماتية للمدرسة الإنجليزية وهو يظهر الآن فقط كاسم آخر لحقيقة أن الظواهر فى تيار حدوثها تتجمع فى واقع الأمر ، وتتخذ أشكالا ملتحمة مرتبطة ، هى نفس الأشكال بالذات التى نختبرها نحن العارفين المتناهين أو نفكر فيها مجتمعة .

وهذه الأشكال من الالتحام والضم والاقتران تؤلف أجزاء من نسيج الخبرة سواء بسواء مثل الصور والآماد التى تربطها . وإنه لإنجاز براجماتى عظيم من قِبَل المثالية الحديثة أن تجعل العالم يتماسك معا بهذه الطرق الممثلة مباشرة بدلا من أن يشتق وحدته من « فطرة » أجزائه — مهما يكن معنى ذلك — بمبدأ لا سبيل إلى تصوره وراء المسرح .

« إن العالم واحد » إذن بقدر ما نجربه ونختبره ونحتنكه على أنه متسلسل الارتباط ومركب من حلقات متصلة ، إنه واحد بقدر ما يبدو من عديد الالتحام والضم والاقتران المحددة . ولكنه كذلك أيضاً ليس واحدا بقدر ما نجد فيه من عديد الفصم والقطع والفصل والحل المحددة .

ومن ثم فإن واحديته أو تعدديته تدرك فى علاقات ووجهات وصلات يمكن تسميتها كلا على حدة .

فلا هو كون واحد صرف وبحت ، ولا هو كون متعدد صرف وبحت .

وأحواله المتعددة المختلفة المتعلقة بكونه واحدا ، توحى ، لكى يتم التحقق المتيقن والإثبات الدقيق لها ببرامج عديدة مميزة من البحث العلمى المحكم .

ومن ثم فإن السؤال البراجماتى :

" بأى صفة تعرف الوحدة ؟

وأى فرق يحدثه التوحد بالنسبة لنا ؟ " .

يخلصنا من كل إثارة محمومة بالنسبة لها كمبدأ من مبادئ السمو ، أو الجلال ويحملنا قُدُماً إلى تيار الخبرة الدافق بلا إثارة ولا هياج وبأعصاب هادئة . وقد يكشف التيار حقا مزيداً من الارتباط والاتحاد يفوق بكثير كل ما نتوقعه الآن ، ولكن لا يحل لنا على أسس براجماتية أن ندعى حق التوحد المطلق فى أية ناحية سلفا .

وإنه ليصعب جدا أن يرى المرء ، توكيداً وقطعيا ، ما يمكن أن يعنى التوحد المطلق ، لدرجة أن من المرجح أن معظمكم قد يقنعون بالموقف المعتدل الوقور الذى بلغناه .

ومع ذلك فمن المرجح أن يكون بينكم نفر من الأرواح الأحدية المتطرفة الذين لا يرضون بترك الواحد والمتعدد على قدم المساواة .

إن اتحاد الرتب والدرجات المختلفة ، واتحاد الأنواع المخالفة المتباينة ، والاتحاد الذى لا يقف عند القواطع وإنما يمضى غير عابئ ، والاتحاد الذى يمضى من التالى إلى التالى فحسب ويعنى فى حالات كثيرة الأقرب الخارجى فقط ولا يعنى رباطاً داخلياً ، واتحاد التسلسل أو التحلق ، وبالاختصار كل هذا الضرب من الأشياء يبدو لكم مرحلة من الفكر فى منتصف الطريق .

وإنكم تعتقدون أن توحد الأشياء لكونه أسمى وأرفع من تعدديتها لابد وأن يكون أيضاً أكثر صحة وأبعد عمقاً ، ولابد وأن يكون الناحية الأكثر حقيقية للعالم .

وأنتم على يقين من أن وجهة النظر البراجماتية تزودنا بكون مطابق للعقل على نحو ناقص أو غير مكتمل .

والكون الحقيقى لا بد وأن يشكل وحدة وجود مطلقة بلا قيد ولا شرط ، شيئاً مكثفا . . موحداً ، موثق العرى ، أجزاؤه مقحمة بعضها فى بعض ، ومضمنة اختراقاً ونفاذاً واستمراراً حتى النهاية . عندئذ فقط يتسنى لنا أن نعتبر منزلتنا أو رتبتنا عقلية على نحو كامل .

وليس ثمة شك فى أن هذه الطريقة الأحدية المفرطة من التفكير تعنى الكثير لعقول عديدة : « حياة واحدة »

حق واحد ، حب واحد ، مبدأ واحد ، خير واحد ، إله واحد » .

إننى أقتبس تلك العبارة من وريقة من مجلة العالم المسيحى Christian Science التى تأتينى مع بريدى اليومى — وبدون أى شك فإن مثل هذا الاعتراف من الإيمان والعقيدة له قيمة عاطفية من الناحية البراجماتية ، وبدون شك فإن كلمة واحد أو أحد تسهم فى هذه القيمة العاطفية بقدر ما تسهم الكلمات الأخرى سواء بسواء .

ولكنا إذا حاولنا أن ندرك عقليا ماذا يمكن أن نعنيه بمثل هذه التخمة والكظة من الأحدية فإننا نجد أنفسنا نكر ثانية ، راجعين إلى تحديداتنا البراجماتية من جديد .

إنها تعنى ، إما مجرد الاسم واحد ، عالم البحث ، وإما تعنى حاصل مجموع كل صنوف الالتحام والاتزان والضم والتحلق والتسلسل المعينة القابلة للإثبات ، أو — أخيراً — تعنى حمالة واحدة للالتحام على اعتبار أنها شاملة محيطة مثل أصل واحد ، هدف واحد ، أو علم واحد .

وفى واقع الأمر فإن الأحدية تعنى دائماً علما واحداً لمن يتناولونها فكرياً وعقلياً اليوم .

إن العلم الواحد ، فيما يعتقدون ، يتضمن الأشكال الأخرى من الالتحام والاقتران والضم .

وعالمه لا بد وأن تكون كل أجزائه متضمنة مشبكة فى وحدة الصورة المنطقية الجمالية — الغائية الواحدة التى هى حلمه الخالد الأبدى السرمدى .

بيد أن صفة صورة العلم المطلق يستحيل علينا أن نعرضها بوضوح بدرجة لا جناح علينا من جرائها أن نفترض أن السلطة التى تملكها الأحدية المطلقة بلا شك ، والتى ربما تملكها دائماً حيال بعض الأشخاص ، تستقى قوتها من أسس صوفية أكثر بكثير مما تستقيها من أسس عقلية أو فكرية .

فلكى تُفَسَّر الأحدية المطلقة بأهلية واستحقاق ، كن صوفيا . . كن باطنياً .

لقد دلّ التاريخ على أن الحالات الصوفية الباطنية للعقل فى كل درجاتها وإن لم تكن كذلك دائماً ، هى المسببة فى وجهة النظر الأحدية .

ولا توجد مناسبة سديدة لكى أخوض فى الموضوع العام للصوفية ولكنى سأقتبس — على سبيل الاستشهاد — تصريحاً صوفياً لأبين ما أعنيه بالضبط . إن القدوة النمطية لكل النظم الأحدية هى فلسفة الفدانتا(*) التى انبثقت من

(*) شيعة هندية استمدت تعاليمها من كتب الفيدا ، ويسمى أصحاب هذا المذهب بالفيداويين . (المترجم)

الهندوستان ، والقدوة النمطية للمبشرين الڤدانتيين هو المرحوم سوامى ڤيڤيكاناندا الذى زار بلادنا منذ بضع سنين .

ومنهاج الڤيداوية هو المنهاج الصوفى الباطنى . فأنت لا تتعقل ولا تستدل منطقياً ، ولكنك بعد أن تخضع لنظام معين وتمضى فيه شوطاً، فإنك ترى ، فإذا رأيت فإنك تستطيع أن تذكر الحق .

وعلى هذا فإن ڤيڤيكاناندا يذكر الحق أو الحقيقة فى إحدى محاضراته هنا فيقول :

« أين توجد تعاسة أكثر . . . . بالنسبة لمن يرى هذه الأحدية فى الكون ، هذا التوحد فى الحياة ، واحدية كل شيء ؟ . . . هذا النصل بين الإنسان والإنسان ، بين الرجل والرجل ، بين الرجل والمرأة ، بين الرجل والطفل ، هذا التفريق بين أمّة وأمة ، بين الأرض والقمر ، بين القمر والشمس ، هذا العزل بين الذرة والذرة ، هو السبب فى كل التعاسة والبؤس حقاً ، والڤدانتا تقول إن هذا العزل أو الفصل والتفريق لا وجود له ، إنه ليس حقيقياً . إنه أمر ظاهرى فحسب ، . . . على السطح . أما فى صميم الأشياء ، فى قلبها ، فلا تزال هناك وحدة . فإذا دخلت فى الصميم من الباطن فإنك واجد تلك الوحدة بين الرجل والرجل ، وبين النساء

والأطفال ، وبين الشعوب والشعوب ، والأجناس والأجناس ، وبين العالى والسافل ، وبين الأغنياء والفقراء ، وبين الآلهة والناس ، كلهم واحد . . . . وكذلك الحيوانات أيضاً إذا أوغلت إلى أعماق أبعد غوراً . ومن يبلغ هذا العمق فلا خوف عليه ولا هو يحزن . إنه لم يعد فى وهم أو تضليل... أين يجد الوهم أو التضليل ؟ ماذا يمكن أن يضلله أو يغشه ؟ إنه يعرف حقيقة كل شىء وسر كل شىء .

أين توجد مثقال ذرة من التعاسة بالنسبة له ؟

ماذا يبتغى ؟ لقد أرجع حقيقة كل شىء إلى البارئ ، إلى وحدة كل شىء ، إلى ذلك المركز . وتلك هى الغبطة الخالدة ، المعرفة الخالدة ، الوجود الخالد . . . فلا الموت ، ولا المرض ، ولا الحزن ، ولا البؤس ، ولا الجشع ، ولا التذمر ، هناك فى المركز ، فى كبد الحقيقة ، لا يوجد من تنوح عليه أو ترثى له أو تحزن عليه . لقد تغلغل فى كل شىء ، الأحد النقى الصافى ، الذى لا شكل له ولا جسم . الكامل بلا شَيْن . إنه العليم ، إنه الشاعر العظيم ، إنه الموجود بذاته ، إنه الذى يعطى كل إنسان ما يستحقه » .

لاحظوا مدى تطرف صفة الأحدية هنا . فالواحد الأحد لا يتغلب فحسب على الفصل والعزل والتفريق ، وإنما ينكر

وجوده . لا يوجد متعدد . لسنا أجزاء من الواحد ؛ إذ ليس له أجزاء . وحيث إننا فى معنى معين ، موجودون ولنا كيان قائم ، لنا كينونة بلا ريب ، فلا بد وأن يكون كل واحد منا **هو الواحد** ، بحيث لا ينقسم وبرمته .

واحد مطلق ، وأنا ذلك الواحد — لا ريب أن لدينا هنا دينا ذا قيمة براجماتية عالية ، من وجهة الاعتبار الانفعالى العاطفى ، إنه يهب تنعماً من الطمأنينة والأمن بالغ حد الكمال . وكما يقول صاحبنا سوامى فى سياق آخر .

« عندما يرى المرء نفسه كواحد مع الكائن اللانهائى للكون ، عندما تبطل كل ضروب العزل والفصل والتفريق ، عندما يذوب كل الرجال والنساء والملائكة والآلهة والحيوانات والنباتات ، والكون برمته فى تلك الأحدية ، عندئذ يختفى كل خوف ، ويتبدد كل فرق ، ويزول كل هلع .

من ذا الذى أخشى ؟ ممن أخاف ؟ هل أستطيع أن أوذى نفسى ؟ هل فى وسعى أن أقتل نفسى ؟ هل يمكنى أن أضر نفسى ؟ هل تخاف نفسك ؟

عندئذ سوف يختفى كل حزن . ماذا يمكن أن يسبب لى الحزن ؟ أنا الوجود الواحد للكون .

عندئذ سوف ينزع كل ما فى الصدور من غل وتزول كل الأحقاد ؛ إذ على من أحقد ؟ وممن أغار ؟ من نفسى ؟

عندئذ تختفى كل المشاعر السيئة ؟ ضد من سأشعر بالكره والمقت ؟ ضد نفسى ؟ لا يوجد أحد فى الكون سواى ... اقتلوا هذه التفرقة ... اقتلوا هذه الخرافة بأن هناك متعددا . إن الذى يرى ذلك الواحد الأحد ، فى هذا العالم المتعدد ، إن الذى يرى ذلك الأحد الكائن الواعى ، فى هذه الكتلة من اللاوعى وعدم الإحساس ، إن الذى يلتقط تلك الحقيقة ، من عالم الظل والأشباح والأطياف هذا ، ينال السلام الخالد ويبلغ السكينة والطمأنينة ، التى لا تنتمى إلى أحد سواه . . . كلا . . . لن ينالها غيره » . .

كلنا تستجيب آذاننا لهذه الموسيقى الأحدية ، إنها ترفع وتعلى وتثبت . إننا جميعا ، نحمل ، على الأقل ، جرثومة الصوفية فينا .

وعندما يتلو علينا أصحاب المذهب المثالى حججهم الخاصة بالمطلق قائلين إن أقل اتحاد يُسَلَّمُ به أنَّى كان ، يحمل منطقيا الأحدية المطلقة معه ، وإن أقل فصل يسلم به أنَّى كان يحمل منطقيا الفصل والتصدع والانشقاق . . الفصال الكامل ، فإننى لا يسعنى إلا أن أستريب فى أن المواطن الضعيفة الملموسة فى المنطق العقلى الذى يستعملونه محصنة من نقدهم نفسه بنوع من الشعور الصوفى الباطنى القاضى بأنه ، منطق أو لامنطق ،

فإن الأحدية المطلقة لا بد وأن تكون صحيحة على نحو ما وبأى ثمن .

وعلى أية حال فإن الأحدية تتغلب على الفصل الأخلاقى ففى شهوة الحب توجد عندنا الجرثومة الصوفية لما يمكن أن يعنى اتحاداً تاماً كاملا لكل الحياة الواعية .

وهذه الجرثومة الصوفية تستيقظ فينا لدن سماع التلاوات الأحدية ، ونعترف بسلطانها ، ونضع الاعتبارات العقلية فى المحل الثانى .

ولن أخوض أكثر من ذلك فى هذه النواحى الدينية والخلقية من المسألة فى هذه المحاضرة .

وعندما أصل إلى محاضرتى الأخيرة ، فسيكون فى جعبتى المزيد من القول لأذكره فى هذا الصدد .

نحوا جانباً من اعتباركم ، مؤقتا ، السلطة أو القوة التى يُحْسَبُ أن البصائر الصوفية قد تملكها آخر الأمر . وعالجوا مشكلة الواحد والمتعدد بطريقة فكرية بحتة ، وعندئذ نرى بوضوح كاف وبكل جلاء أين تقف البراجماتية .

فبمعيارها الخاص بالفروق العملية التى تحدثها النظريات فإنا نرى أنها يتعين عليها أن تجحد الأحدية المطلقة والتعددية المطلقة سواء بسواء .

إن العالم واحد بقدر ما تتماسك أجزاؤه بأى ارتباط محدد . والعالم متعدد بقدر ما يخفق أى ارتباط محدد فى أن يُدْرَك . وأخيراً فهو يزداد اتحادا أكثر وأكثر بتلك النظم من الارتباط والصلة — على الأقل التى تواصل الطاقة البشرية والنشاط الإنسانى تنظيمها وتركيبها وسنها وإنشاءها بمرور الزمن .

ومن الممكن تصور أكوان بديلة عن الكون الذى نعرفه ينبغى أن تتجسم فيها أكثر أنماط ودرجات الوحدة تباينا وتعددا . ومن ثم فإن أحط وأدنى درجة من الكون ، تكون عالما من معية بحت تلتصق فيه الأجزاء بعضها ببعض بحرف العطف « و » . بل إن مثل هذا الكون هو الآن مجموعة حيواتنا الباطنية العديدة .

إن أزمنة وأمكنة خيالكم ، وموضوعات وأحداث أحلامكم ، ليست فقط غير مطردة ومتفككة فيما بينها فقط ، وإنما أيضاً لا تمتّ بصلة محددة وكليا بالمحتويات المشابهة لعقل أى امرئ آخر .

إن ضروب التفكر المختلفة التى نستعمق فى استفكارها الآن فى هذه اللحظة ونحن جالسون هنا تتداخل بعضها فى بعض ، تهاونا واسترخاء دون تأثير أو تدخل . إنها تتعايش

ولكن بدون نظام أو نسق وفى غير وعاء أو إناء يحملها ، لكونها أقرب مناهزة « لمتعدد » مطلق فى وسعنا أن نتصوره . بل وإنا لا نستطيع أن نتخيل أى سبب يوجب معرفتها كلها معا ، بل وإنا لا نستطيع أن نتصور ما هو أقل ، فلو أنها عرفت معا ، فكيف يمكن أن تعرف ككل منتظم واحد .

ولكن أضيفوا أحاسيسنا وأفعالنا الجسمية ، والاتحاد يصعد إلى درجة أعلى .

إن جُمَّاع سمعنا وبصرنا وتصرفاتنا تقع فى نطاق ذينك الوعاءين من الزمان والمكان اللذين يجد فيهما كل حادث تاريخه ومكانه .

إنها تشكل « أشياء » وهى « أنواع » أيضاً ويمكن تصنيفها وترتيبها .

بيد أننا فى وسعنا أن نتصور عالما من الأشياء والأنواع لا توجد فيه التفاعلات العلية . . المألوفة لدينا .

فكل شىء هناك قد يكون جامدا هامدا غير متحرك نحو أى شىء آخر ، ويأبى أن يبث تأثيره . أو قد تمر التأثيرات الميكانيكية الإجمالية ، ولكن بدون تفاعل كيميوى .

مثل هذه العوالم ستكون أقل توحيدا بكثير جدا من عالمنا . ثم قد يكون هنالك تفاعل فيزيقى – كيموى كامل ،

ولكن لن تكون هناك عقول ، أو قد تكون هناك عقول ولكنها عقول ذاتية سرية تماما بدون حياة اجتماعية ، أو بحياة اجتماعية مقصورة على التعرف ، ولكن بدون حب أو بحب ولكن بدون عادات أو نظم ينبغى أن تنسقه وترتبه وتنظمه .

ولن تكون ثمة درجة أو ملأ من هذه الأكوان منافيا للعقل أو منحلا على الإطلاق ، مهما يبد دونيا أو ناقصاً أو سفليا عندما يُنظر إليه من الدرجات الأعلى .

فمثلا إذا قدر لعقولنا يوما ما أن تصبح متصلة ومرتبطة « تخاطريا » بحيث إننا نعرف مباشرة أو يستطيع أن يعرف كل منا مباشرة فى ظروف معينة ما يفكر فيه الآخر ، فإن العالم الذى نعيش فيه الآن سيبدو للمفكرين القائمين فى ذلك العالم ملأً أدنى ذا مرتبة سفلية .

وبالخلود الماضى مفتوح أمام ظنوننا وتخميناتنا نرتع ونمرع فيه كما يطيب لنا ، فقد يكون من المشروع أن نتساءل عما إذا كانت الأنواع المختلفة من الوحدة التى تحققت الآن فى الكون الذى نسكنه ، لم تنبثق وتتطور تباعا على نفس المنوال الذى نرى عليه الآن النظم الإنسانية تتطور وتنشأ وفقاً للحاجات الإنسانية .

فإذا كان مثل هذا الفرض مشروعا ، فإن الواحدية الكلية سوف تبدو فى نهاية الأشياء بدلا مما تبدو فى أولها

ومنشئها . وبعبارة أخرى فإن فكرة « المطلق » فى هذه الحالة لا بد وأن تحل محلها فكرة « النهائى » وسيكون محتوى الفكرتين واحد ـــ ألا وهو محتوى الحقيقة المتحد اطراديا وسننيا . ولكن علاقاتها الزمنية ستكون معكوسة قطعا(*) .

أما وقد فرغنا من مناقشة وحدة الكون بهذه الطريقة البراجماتية فينبغى لكم أن تدركوا لماذا قلت فى محاضرتى الثانية ، مستعيراً الكلمة من صديقى ج . پاپينى إن البراجماتية تميل إلى تليين وتذويب كل نظرياتنا .

إن واحدية العالم قُررت عادة على نحو مجرد فقط ، وكما لو كان كل من يشك فيها أو يجادل فى أمرها لابد وأن يكون معتوها . لقد كان مزاج أصحاب المذهب الأحدى دائما فى غاية الحدة والبطش والعنف بحيث إنه كان يكون فى بعض الأوقات قطعياً بتيا . بيد أن هذه الطريقة للتمسك بمذهب ومساندة مبدأ لا تتفق بسهولة ولا تتناغم مع المناقشة المعقولة وتحديد الفروق المميزة والوصول إلى استنتاجات مميزة .

إن نظرية المطلق بصفة خاصة ، كان لا بد لها وأن تكون شرط إيمان وبند عقيدة ، تتقرر بشكل يقينى تعسفى جازم

* قارن فيما يتعلق بموضوع النهائى مقال شيلر « النشاط والجوهر » فى كتابه الموسوم بـ « الإنسية » صفحة ٢٠٤ « **Humanism** » .

واستئثاراً واحتكاراً . الواحد والكل ، أولاً فى ترتيب الكينونة والمعرفة الضرورية منطقيا ذاتها ، والموحدة لكل الأشياء الأقل فى قيد ووثاق ورباط الضرورة المتبادلة . . . كيف يمكن أن تسمح بأى تلطيف أو تخفيف أو تليين فى صلابتها وكزازتها ويبسها الداخلى ؟

إن أقل ارتياب من التعددية وأصغر حركة أو هزة من الاستقلال لأى جزء من أجزائها عن ضبط وتحكم الكلية سيحطمها تحطيما .

إن الوحدة المطلقة لا تأذن بأى درجات أو منازل تماما كما تطالبون أنتم بالنقاء أو الصفاء المطلق لكوب ماء لأنه يحتوى جرثومة كوليرا واحدة فقط ليس إلا .

إن استقلال جزء ، مهما تناهى فى الصغر ، يعتبر بالنسبة للمطلق مهلكا ومميتا تماما كجرثومة الكوليرا سواء بسواء .

أما المذهب التعددى فلا حاجة به إلى ذلك المزاج التعسفى الصارم .

فبشرط أنك تسلم ببعض الفصل بين الأشياء ، وببعض التعامل والحركة والتفاعل الحُرّ بَيْنَ الأجزاء ، وبشىء من الجدة الحقيقية أو المصادفة مهما تكن ضئيلة . . . فالمذهب التعددى راض وقانع جدا وسيسمح لك بأى مقدار مهما يكن عظيما ، من الاتحاد الحقيقى .

أما كم يبلغ مقدار الاتحاد فهذه مسألة ، ترى التعددية أنها لا يمكن البت فيها إلا تجريبيا .

فقد يكون المقدار هائلا ، ضخما ومهولا . ولكن الأحدية المطلقة تحور وتتحطم ، إذا اقتضى الأمر ، مع كل الوحدة إذا تم التسليم بأقل القليل من مثقال ذرة أو بأكثر الغرارة بدائية فى طور التكوين أو بأكثر الثقل بقية ، من فصل لم يُتغلب عليه .

والبراجماتية ، فى انتظار التحقق النهائى التجريبى لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء فى وحدتها وتفككها لا بد وأن تَصُفَّ نفسها ، لا مراء ، فى الجانب التعددى ، بل إنها قد تقر يوما ما بالوحدة الكلية ، بعليم واحد ، بمنشأ واحد ، ومصدر واحد . وقد يَثْبُتُ أن كونا موثق العرى وموحدا ، بكل طريقة يمكن تصورها هو أكثر كل الفروض قبولا . وفى غضون ذلك ، فإن الفرض المضاد ، القائل بعالم لا يزال ناقص الاتحاد ، وربما يظل كذلك دائما ، ينبغى أن تكرم وفادته بكل إخلاص وترحيب .

وهذا الفرض الأخير هو مذهب التعددية .

وحيث إن الأحدية المطلقة تحرم حتى النظر فى أمرها جديا واصمة ذلك بأنه مناف للعقل من مبدأ الأمر ، فمن الجلى أن

البراجماتية يجب أن تدير ظهرها للأحدية المطلقة وتولى وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية .

وهذا يخلى بيننا وبين عالم الواقع العادى ، عالم المعقول البديهى الذى نجد فيه الأشياء متصلة جزئيا ومنفصلة جزئيا .

ومن ثم ، فالأشياء و « اقترانها ووصلها والتحامها . . . »

ماذا تعنى هذه الكلمات ، إذا عولجت براجماتيا ؟

فى محاضرتى التالية سأطبق الطريقة البراجماتية على مرحلة التفلسف المعروفة بالتفكير المنطقى البديهى أو البداهة .

المحاضرة الخامسة

البراجماتية والبداهة

فى المحاضرة الأخيرة تحولنا من الطريقة العادية المألوفة للتحدث عن واحدية الكون كمبدأ سامٍ ، بكل ما فيه من غفل ، إلى البحث فى الأنواع الخاصة من الوحدة التى يكتنفها الكون .

ووجدنا أن كثيراً من هذه الأنواع تعيش جنبا إلى جنب مع أنواع من الفصل حقيقية مثلها سواء بسواء .

أما إلى أى حد يقوم الدليل على قولى ؟ فسؤال يطرحه علينا هنا كل نوع من الاتحاد وكل نوع من الفصل ، ولهذا — كبراجماتيين صالحين — يتعين علينا أن نولى وجوهنا شطر الخبرة ، شطر الوقائع و « الحقائق » .

إن الواحدية المطلقة باقية ، ولكن كفرض فقط ، وذلك الفرض أمكن اختزاله فى هذه الأيام إلى فرض بوجود عليم بكل شىء يرى كل الأشياء بلا استثناء تشكل حقيقة منظمة وحيدة مفردة .

ولكن العليم موضوع البحث قد يُتصور ، بعد ،

إما كمطلق وإما كنهائى . وفى الجهة المقابلة لهذا الفرض الخاص بهذا العليم فى كلا الشكلين فإن الفرض المضاد بأن أوسع مجال للمعرفة ــ كان أو سيكون لا يزال يحتوى بعض الجهل ــ فرض مشروع أيضاً لا جناح على صاحبه من التمسك به .

إن بعض أنواع المعرفة أو الإعلام قد تفلت دائماً .

هذا هو فرض التعددية المتعلقة بالعلم العقلى الصرف (المعرفية) التى يعتبرها الأحديون ضرباً من السخف والباطل .

وحيث إننا ملزمون بأن نعاملها بنفس الاحترام الذى نعامل به الأحدية المعرفية ، وحتى تُميل الحقائق ذراع الميزان ، فإننا نجد أن براجماتيتنا التى هى فى الأصل لاشىء سوى طريقة ، قد أجبرتنا إجباراً على أن نتودد إلى وجهة النظر التعددية ، ونكرم وفادتها كأنها ولىّ حميم .

وربما تكون بعض أجزاء العالم مرتبطة بتفكك شديد مع بعض الأجزاء الأخرى ، بحيث لا يثبتها ويربطها على طول الخط أى شىء سوى حرف الوصل « الواو » ، بل إنها قد تذهب وتجىء بدون أن تعانى تلك الأجزاء الأخرى أى تغير داخلى . هذه الوجهة النظر التعددية ، لعالم ذى تكوين

إلحاق إضافى ، هى وجهة نظر تعجز البراجماتية عن نبذها من الاعتبار الجدى .

ولكن وجهة النظر هذه تفضى بالمرء إلى فرض أبعد قوامه أن العالم الواقعى الحقيقى — بدلا من كونه كاملا « سرمديا » ، كما يؤكد لنا الأحديون — قد يكون ناقصاً سرمديا ، وهو فى كل الأوقات خاضع للإضافة ومعرض للخسارة والفقد .

إنه على أية حال ناقص فى ناحية ما ، ونقصه باد بافتضاح .

ونفس حقيقة أننا نجادل فى هذه المسألة تومئ إلى أن معرفتنا ناقصة فى الوقت الحاضر وعرضة للإضافة . وفيما يتعلق بالمعرفة التى يحتويها ، فإن العالم يتغير وينمو فعلا وطبيعياً وبغير تصنع .

وبعض الملاحظات العامة عن الطريقة التى تكمل بها معرفتنا نفسها — عندما تكمل نفسها فعلا — كفيلة بأن تقودنا بكل يسر وراحة إلى موضوعنا فى هذه المحاضرة ألا وهو : البداهة أو التفكير المنطقى .

وأول ما نستهل به هذا الموضوع هو أن معرفتنا تزداد وتنمو فى نقاط ، فى مواضع ، فى مجال .

وقد تكون النقاط كبيرة أو صغيرة ولكن المعرفة لا تزداد ولا تنمو أبداً من البداية إلى النهاية إجمالياً . . فبعض المعرفة القديمة تظل دائماً كما كانت .

إن معرفتكم بالبراجماتية ، فرضاً ، تنمو وتزداد الآن . وفيما بعد ، فإن نموها قد يتضمن تعديلا كبيراً فى الآراء التى كنتم تتمسكون بصحتها من قبل .

ولكن مثل هذه التعديلات تميل إلى أن تكون تدريجية . ولعل أقرب مثل ممكن لتوضيح ذلك هو هذه المحاضرات التى ألقيها على أسماعكم . إن الذى تفيدونه منها أول الأمر على الأرجح ، ربما يكون قدراً ضئيلا من المعلومات الجديدة وبضع تعريفات جديدة أو فروق مميزة أو وجهات نظر ، ولكن فى الوقت الذى تضاف فيه هذه الأفكار الخاصة ، فإن بقية معرفتكم تظل كما هى لا يحركها ساكن ، وبالتدريج فقط فإنكم تَصُفُّون وتنظمون أفكاركم وآراءكم السابقة إلى جوار المستحدثات التى أحاول أن أعلمها ، وتعدلون إلى درجة بسيطة كتلتها المجمعة .

إنكم تنصتون إلىَّ الآن ، فيما أحسب ، ولديكم أفكار سابقة معينة عن كفايتى وجدارتى ، وهذه الأفكار السابقة تؤثر فى تلقيكم لما أقول . ولكن إذا قدر لى مثلا أن أكف

عن الكلام فجأة وأرفع عقيرتى بالغناء منشداً : « لن نذهب إلى البيت حتى الصباح » ، فى صوت جهير غريد فإن هذه الحقيقة لن تضاف إلى المدّخر عندكم من رصيد فحسب ، وإنما ستضطركم اضطرارا إلى تفسيرى تفسيراً مختلفاً . وقد يفضى ذلك إلى تغيير رأيكم فى الفلسفة البراجماتية ، وبصفة عامة تحدث إعادة تنظيم لعدد من أفكاركم .

إن عقلكم فى مثل هذه العمليات والسبل ، يصيبه العناء والجهد والتوتر ، وأحياناً يعانى آلاما من جراء ذلك بين معتقداته القديمة وبين المستحدثات التى تجلبها الخبرة معها .

ومن ثم ، فإن عقولنا تنمو فى نقاط ، فى بقع ، ومثل النقطة الشحمية (فى الميكانيكا) ، فإن النقاط تنتشر ، ولكنا لانسمح لها بالانتشار إلا بأقل قدر ممكن . إننا نحتفظ بقدر كبير من معرفتنا القديمة بلا تغيير ، وبعدد كبير من تحيزاتنا ومعتقداتنا القديمة بلا تعديل ، ما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

إننا نرقع ونرفو ونرمم ونرتق أكثر مما نجدد ونستحدث . والجدة تنتقع وتتشرب وهى تلون وتصبغ وتدهن الكتلة القديمة ولكنها أيضاً تصطبغ بما يتشربها ويمتصها . وماضينا يقوم بنوع من الإدراك الباطنى ، وهو فى ذلك يعاضد ،

ويجارى ، ويتعاون . وفى التوازن أو الاستواء الجديد الذى تنتهى به كل خطوة إلى الأمام فى سبيل التعلم ، فقلما يحدث أن الحقيقة الجديدة تضاف خاما خالصة من الشوائب أو فجة . وإنما فى الأغلب عادة ما تطمر مطبوخة ، إن صح هذا التعبير ، أو تنضج « كاليخنة » فى مرق القديم .

وهكذا فإن الحقائق الجديدة هى حاصل وناتج خبرات جديدة وحقائق قديمة ممزوجة ، وكل منها تعدل الأخرى تبادليا .

وحيث إن ذلك هو واقع الحال فى تغييرات الرأى اليوم ، فليس ثمة سبب يدعو إلى افتراض أن ذلك لم يكن كذلك فى كل الأوقات .

ويترتب على ذلك أن أنماطاً قديمة جداً من التفكير ، ومن المرجح أنها ظلت حية تسعى خلال كل التغييرات اللاحقة فى آراء الناس .

ومن المحتمل أن آشد طرائق التفكير بدائية لم تطمس تماماً .

ومثل أصابعنا الخمس وعظام الأذن ، ومثل زائدتنا الذنبية الأصلية ، أو خصائصنا العجيبة « العَسْنِيَّة » الأخرى ، فإنها قد تبقى كشواهد لا تندرس ولا تبيد لأحداث فى تاريخنا كجنس .

وأكبر الظن أن أسلافنا قرعوا أبواب طرائق من التفكير ، وإن كانوا لم يدمنوا القرع ويلجوا بابا من الأبواب ، ويكتشفوا حقيقة من الحقائق ، فقد يسروا السبيل لمن بعدهم واستمر الميراث على نحو موصول .

عندما تبدأ قطعة موسيقى فى سلم معين ، فيجب عليك الاحتفاظ بالسلم إلى النهاية .

إنك قد تغير بيتك قدرما تشاء أوتطلب ، ولكن التخطيط الأساسى الأصلى للمهندس الأول يظل باقيا . إن فى وسعك أن تحدث تغييرات كثيرة ولكنك لن تستطيع أن تغير كنيسة قوطية إلى معبد من النمط « الدُّورِى » فى نقش الأعمدة .

فى وسعك أن تغسل الزجاجة وتنظفها مرة ، ومرة ، ومرة ، ولكنك لن تستطيع أن تزيل منها تماماً طعم الدواء أو الويسكى الذى سكب فيها أول مرة .

إن مبحثى الآن هو هذا :

أن طرائق تفكيرنا الأساسية عن الأشياء هى اكتشافات لأسلاف سحيقة فى القدم استطاعت أن تحفظ بنفسها طوال وخلال خبرة كل الزمن اللاحق وهى تشكل مرحلة واحدة كبرى من التوازن فى تطور العقل الإنسانى ؛ مرحلة **البداهة** : أما المراحل الأخرى فقد طَعَّمت نفسها من هذه

المرحلة واستطاعت أن تبتز منها ، ولكنها لم تنجح أبداً في أن تزيحها عن مكانها .

فلننظر الآن في أمر هذه المرحلة الأولى — مرحلة البداهة ، كما لو كانت نهائية .

في المحادثة العملية ، فإن بداهة المرء تعني حكمه الصائب ، وتحرره من الشذوذية أو الخروجية أو اللا قياسية ، أي مهارته وفراهته وحذقه إن شئتم كلمات دارجة أو « سوقية » .

أما في الفلسفة فإنها تعني شيئاً آخر مختلفا تماما ؛ إنها تعني استعماله لأشكال فكرية معينة ، أو فئات معينة من التفكير . فلو أننا كنا سرطانات بحرية أو نحلا ، فربما كان تنظيمنا قد أفضى إلى استعمالنا أنماطا وأساليب جد مختلفة من تلك التي نعقل بها خبراتنا .

وربما أيضاً (ولا نستطيع أن ننكر ذلك يقينا) أن مثل تلك الفئات التي يمكننا أن نتصورها اليوم ، كانت قد أثبتت أنها على الإجمال لا تقل نفعاً في خدمتنا في معالجة خبراتنا عقليا ، عن تلك التي نستعملها في الواقع من الأمر ، سواء بسواء .

وإذا بدا ذلك لأي منكم متناقضا ، فليفكر في الهندسة التحليلية . إن الأعداد المطابقة التي عرّفها إقليدس تحديدا

ووصفا بالعلاقات الذاتية الأصيلة ، عرّفها ديكارت بعلاقات نقاطها بالأحداثيات العرضية اللحقية ، بحيث إن النتيجة كانت طريقة مختلفة على الإطلاق وأكثر فعالية جداً فى معالجة المنحنيات .

إن كل مفاهيمنا هى ما يسميه الألمان denk mittel (طريقة التفكير أو التذكر) أى الوسائل أو الطرق التى بوساطتها تعالج الحقائق بتفكيرها . والخبرة كخبرة فحسب لا تأتى معنونة وعليها بطاقتها ، وإنما يتعين علينا أولا أن نكتشف ما هى . ويتحدث عنها « كانت » على اعتبار كونها فى قصدها الجردى الأول تنقيبا وتفحصا من المظاهر ، ومختارات مهوشة مشوشة من الملاحظات . . . . . .

gewühle der erscheinungen, a rhapsodie der wahrnehmungen مجرد خليط متنافر متخالط أشتات يتعين علينا أن نوحده ونؤلف بينه بذكائنا وفطنتنا ومعرفتنا وعلمنا .

والذى نفعله عادة هو أننا أولا ننشئ أو ننظم أو نسن نظاما من المفاهيم مبوبا عقليا ومتتابعا فى تسلسل ، أو مترابطا بطريقة فكرية على نحو ما ، ثم بعد ذلك نستعمل ذلك كمقياس « نُدَرِّزُ » به الانطباعات التى تعرض لنا .

وعندما يُرجع كل انطباع إلى مكان ممكن فى النظام التصورى الذهنى ، فهو لذلك السبب يفهم .

هذه الفكرة الخاصة بالمتعددات المتوازية ، بعناصرها الواقفة تناوباً وتبادلا فى علاقات الواحد إلى الواحد « أثبتت أنها فى غاية اليسر والموافقة ، واليوم فى الرياضيات والمنطق بحيث إنها حلت محل المفاهيم التصنيفية التبويبية شيئا فشيئا .

ويوجد عددٌ كبير من النظم التصورية الذهنية من هذا النوع . والمغزى المتعدد الإطنابى هو أيضا نظام من هذا القبيل .

أوجد علاقة الواحد إلى الواحد لانطباعات قواك المدركة حيثما كانت بين المفاهيم ، وبقدر ما تفعل ذلك وإلى المدى الذى تبلغه فإنك « تستعقل » الانطباعات .

بيد أنك — من الواضح — تستطيع أن « تستعقلها » باستعمال نظم تصويرية ذهنية متعددة مختلفة :

إن طريقة البداهة القديمة « لاستعقالها » هى بوساطة سلسلة من المفاهيم التى أهمها الآتى :

شىء .

نفسه أو مختلف .

أنواع .

عقول .

أجسام .

زمن واحد .

مكان واحد .

موضوعات وخصائص :

التأثيرات العِلّيَّة .

المتوهم :

الحقيقى :

إننا الآن ملمون بالنظام الذى نسجته لنا هذه الأفكار من الجو الدائم لإدراكنا ومدركاتنا لدرجة أنه يصعب علينا أن ندرك مدى ضآلة النسق الرتيب الذى تتبعه المدركات إذا أخذت بحد ذاتها :

إن كلمة « الجو » كلمة سديدة للاستعمال هنا :

فى بوسطون مثلا ، لا يكاد يكون للجو نمط « روتين » ، وقانونه الوحيد هو أنه إذا صادفت أى جو معين ليومين ، فربما — ولكن بدون تأكيد — ستصادف جواً آخر فى اليوم الثالث .

فخبرة الجو كما تأتى على هذا النحو إلى بوسطون ، خبرة متفاصمة ، وعمَاء . وبالقياس إلى درجة الحرارة والريح والمطر وضوء الشمس فقد تتغير ثلاث مرات فى اليوم .

بيد أن مصلحة الأرصاد فى واشنطن تزود هذه الفوضى بالقوة العقلية بأن تجعل كل جزيلة تتابعية من جو بوسطون إجمالية ، فهى ترجع الحادث إلى مكانه وزمانه فى عاصفة قارية دوارة تضم فى تاريخها التغييرات المحلية فى كل مكان كما تنظم حبات المسبحة فى خيط ينظم عقدها .

ومن الملاحظ ، على سبيل التوكيد تقريبا ، أن الأطفال الصغار والحيوانات الدنيا تتلقى كل خبراتها مثلما يتلقى البوسطونيون غير العليمين جوهم ، إلى حد بعيد .

فهم لا يعرفون عن الزمان أو المكان كوعاءين للعالم ، أو عن المسندات الدائمة والمسندات إليها المتغيرة ، أو عن الأسباب أو الأنواع أو الأفكار أو الأشياء أكثر مما يعلم جمهورنا من العوام العواصف القارية الدوارة .

إن مصلال الطفل يسقط من يده ، ولكن الطفل لا يبحث عنه . فهو بالنسبة له قد « اختفى » قد « راح » كما ينطفئ لهب الشمعة ، وهو يعود عندما تعيده إلى مكانه فى يده تماما مثلما يعود اللهب عندما يوقد ثانية ، فمن الجلى أن فكرة كونه

« شيئا » فى وسعه أن يدس وجوده الدائم بذاته بين ترائيه أو ظهوره المتتابع . . . ، هذه الفكرة لم تطرأ على ذهنه .

وكذلك الأمر بالقياس إلى الكلاب .

فالاختفاء عن النظر ، عندها ، هو اختفاء من العقل ومن الجلى جداً أنه ليست عندها أية نزعة عامة لتحشية أو دس « الأشياء » ذهنيا .

اسمحوا لى أن أقتبس لكم فقرة من كتاب زميلى ج . سانتايانا :

« إذا ما شاهد كلب ، وهو يتشمم فى رضا ودعة صاحبه وقد وصل بعد غيبة طويلة . . . فإن الحيوان المسكين لا يسأل عن السبب الذى من أجله ذهب صاحبه ، ولا عن السبب الذى من أجله جاء ، ولا عن السبب الذى من أجله ينبغى أن يحبه ، ولا عن السبب الذى يجعل صاحبه سرعان ماينساه وهو قابع عند قدميه ثم يبدأ ينحز ويحلم بالصيد — كل ذلك لغز مطلق ، وسر مطبق لا يخطر بباله على الإطلاق . مثل هذه الخبرة فيها تنوع ، ومشاهد ، وفيها إيقاع حيوى من نوع خاص وقصتها يمكن أن تقص بالشعر « الدثرامى » . إنها تتحرك كليا بالإلهام ، فكل حادث يرجع إلى عناية الله وفى ظلها ،

وكل فعل غير متعمد ولم يسبق التفكير فيه . لقد التقت الحرية المطلقة مع العجز المطلق . . . وتقابلا معا . فأنت تعتمد كليا على الرضا الإلهى ، ومع ذلك فإن تلك الوساطة التى لا تسبر ولا تستقصى ليست قابلة لأن تفصل أو تميز من حياتك .

.. [ولكن] إن أشكال .. حتى تلك المسرحية المشوشة ، لها مخارجها ومداخلها ، وعلامات تحذيرها يمكن أن تكتشف تدريجيا بوساطة كائن قادر على تركيز انتباهه والاحتفاظ بنظام الأحداث . . . وبنسبة ما يتقدم مثل هذا الفهم ، بقدر ما تصبح كل لحظة من الخبرة مرتبة على بقية الخبرات ومنبئة عنها . إن الأماكن الهادئة فى الحياة زاخرة بالقوة وتقلصاتها التشنجية مليئة بالمدد .

ليس ثمة انفعال فى وسعه أن يقهر العقل ، لأنه لا يوجد انفعال ، أساسه أو موضوعه خاف كليا على العقل ، وليس ثمة حادث فى وسعه أن يبلبله ويحيره تماما ، لأنه يرى من وراء ، ويجاوز ، ما هو راهن .

إن الوسائل من الممكن أن تلتمس للهروب من أسوأ الورطات . وبينما كل لحظة كانت من قبل مملوءة بلا شىء سوى مغامراتها ذاتها وانفعالها المباغت ، نجد أن كل لحظة

الآن تفسح مكانا لدرس ما مضى من قبل وتحدس ما عساه أن تكون خطة الكل برمته »(*)

وحتى فى أيامنا الحاضرة فإن العلم والفلسفة مافتئا يحاولان جاهدين أن يعزلا الأوهام من الحقائق فى خبرتنا . وفى الأزمنة البدائية أفلحوا فقط فى اصطناع أكثر الفروق بدائية وغرارة فى هذا الصدد .

لقد آمن الناس بأى شىء اعتقدوه أو ظنوه أو فكروا فيه بقوة أو شدة أو نشاط وخلطوا أحلامهم بحقائقهم تعقيدا وتشابكا .

وفئتا « التفكير » و « الأشياء » لا غنى عنهما هنا ، فبدلا من أن تكون حقائق فنحن الآن نسمى بعض الخبرات « أفكارا » فقط . ولا توجد فئة من تلك التى عُدَّت ، ليس فى وسعنا أن نتصور أن استعمالها نشأ ، على هذا النحو ، تاريخيا ثم انتشر تدريجيا فقط .

ذلك الزمان الواحد الذى نعتقد فيه جميعا والذى يحتل فيه كل حادث تاريخا محددا ، ذلك المكان أو الفراغ الذى

(*) The Life of Reason : Reason in Common Sense, 1905, P. 59.

لكل شيء فيه مكانه ووضعه ، هاتان الفكرتان المجردتان توحدان العالم توحيداً لا نظير له ، ولكنهما فى شكلهما النهائى كمفاهيم ، كم هما مختلفتان عن خبرات الزمان ــ المكان ، المفككة غير المنتظمة التى يمارسها الناس الطبيعيون !

إن كل شيء يحدث لنا يجلب معه مدة مكثه وبُعد امتداده ، وكلاهما محاطان على نحو مبهم بإضافة أو مزيد هامشى ينساب فى المدة والامتداد الخاصة بالشيء التالى الذى يقبل .

ولكننا سرعان ما نفقد صورنا المحددة ، وليس فقط أطفالنا هم الذين لا يفرقون بين الأمس وأول الأمس حيث إن الماضى برمته يمخض مخضاً كالآبن ، وإنما نحن الكبار نفعل ذلك أيضاً كلما اتسع مدى الزمان .

وكذلك الأمر بالقياس إلى المكان أو الفراغ .

فعلى « الخارطة » أستطيع بكل وضوح أن أرى العلاقة بين لندن والقسطنطينية وبكين وبين المكان الذى أنا فيه ، أما فى الواقع فإننى أفشل فشلا مطلقا فى الإحساس بالوقائع والحقائق التى ترمز إليها « الخارطة » .

فالاتجاهات والأبعاد مبهمة ، مختلطة ، مشوشة .

إن الفراغ الكونى والزمان الكونى ، أبعد ما يمكن عن كونهما اللقانة ، أو البديهة ، أو الحدسية ، التى قال بها « كانت » ، هما إنشاءان أو تكوينان ، اصطناعيان مباحان مثل أى اصطناع أو اختراع يستطيع العلم أن يكشفه .

والغالبية العظمى من الجنس البشرى لا تستعمل أبداً هذه المعانى أو الأفكار ، وإنما تعيش فى أزمنة بصيغة الجمع وفى أماكن بصيغة الجمع ، تخللية وتسلسلية وتغلغلية ، وكذلك « الأشياء » الدائمة ، نفس « الشىء » ومظاهرها « المتعددة » ، وتغيراتها ، « والأنواع ، المختلفة من الشىء ، بالنوع » مستعملا أخيرا كمجول أو « مسند إليه » يظل الشئ بالنسبة إليه « مسندا » — أفلا ترون أن هذه القائمة من الألفاظ توحى بتقويم لتعقد وتشابك سريان ومد خبرتنا وتنوعها الحسى !

وإنه لأصغر جزء من سريان خبرة أى امرئ الذى يقومه ويعدله فعلاً بأن يطبق عليه هذه الأدوات التصورية والوسائل الذهنية . ومن المحتمل أن من بين هذه الأدوات استعمل كل أسلافنا على أسفل مراتب سلم التطور فقط ، وبشكل مبهم ومغلوط ، فكرة « الشىء ثانية » . ولكن حتى عندئذ لو أنك كنت سألتهم عما إذا كان الشبيه شيئاً قد ظل قائماً طوال الفترة

الخفية ؟ فمن المحتمل أنهم كانوا يصابون بالحيرة والضياع ، ولربما قالوا إنهم لم يسبق لهم أن سألوا هذا السؤال ، أو نظروا فى الأمور على هذا الضوء .

إن الأنواع وتماثل النوع – يا لها من طريقة تفكير مفيدة هائلة لتلمس طريقنا المتعدد !

ربما كان التعدد تصورا ، مطلقا .

وربما كانت الخبرات كلها مفردات ، لم تحدث واحدة منها مرتين . وفى مثل ذلك العالم فإن المنطق لا تطبيق له ، لأن النوع وتماثل النوع هما أداتا المنطق الوحيدتان .

فإذا ما عرفنا أن أيما شىء يكون من نوع ، فهو أيضاً من نوع ذلك النوع ، فإن فى وسعنا أن نجوس خلال الكون وكأننا نلبس حذاء « السبعة فراسخ » .

ومن المؤكد أن الحيوانات لا تستعمل أبداً هذه التجريدات ، والناس المتمدينون يستعملونها بأقدار متفاوتة جداً .

التأثير العلى مرة أخرى !

هذا ، إذا كان ثمة شىء ، هو الذى يبدو أنه كان مفهوم ما قبل الطوفان ، لأننا نجد أناسا بدائيين يظنون أن كل شىء تقريباً له خطره وأهميته وقادر على أن يحدث تأثيراً من نوع ما .

على أن البحث عن التأثيرات الأكثر تحديداً يبدو أنه بدأ بسؤال :

« من ، أو ما الذى يقع عليه اللوم ؟ » — أعنى بسبب أى مرض ، أو كارثة ، أو شيء شُؤمِىٍّ ، أو وَيْلِىّ .

من هذا المركز انتشر البحث عن التأثيرات العلية . لقد حاول هيوم و « العلم » معاً أن يلغيا كل فكرة التأثير وأحلا محلها طريقة التفكير المختلفة تماما للقانون .

ولكن القانون اختراع حديث نسبياً ، والتأثير أو النفوذ يتربع على العرش القديم للبداهة .

إن « الممكن » كشيء أقل من الحقيقى أو الواقع وأكثر من غير الحقيقى كلية ، هو واحد آخر من تلك الفكرات السيادية الحاكمية للبداهة .

انقدها ما شئت ، وعلى الرغم من ذلك فهى لا تزال باقية ، وإنا لنطير عائدين إليها فى اللحظة التى تتراخى فيها قبضة النقد .

« النفس » و « الجسم » — فى المعنى الكيانى أو الميتافيزيقى — ليس فى وسع أحد الإفلات والتخلص من الخضوع لتلك الأشكال من الفكر .

وعمليا ، فإن طريقة تفكير البداهة منتصرة بانتظام وتوافق : فكل إنسان ، مهما يكن متعلما لا يزال يفكر فى « الشىء » بطريقة البداهة ، كوحدة — موضوع دائمة « تعين » صفاتها تعارضا وتقايضا . وليس ثمة أحد يستعمل بصفة ثابتة ، أو بإخلاص ، الفكرة الأكثر تمحيصا الخاصة بمجموعة من صفات — المعنى الموحدة بقانون .

فبهذه الفئات التى فى متناول أيدينا ، نرسم خططنا وندبر أمرنا معا ، ونربط كل الأجزاء الأبعد من الخبرة بما يقوم أمام أعيننا . أما فلسفاتنا التى تأتى فيما بعد ، والتى هى أكثر تمحيصا ونقداً ، فهى لا تعدو أن تكون مجرد نزوات ، أو بدع أو أوهام إذا قورنت باللغة الأصلية الطبيعية للتفكير .

ومن ثم ، فإن البداهة تتجلى كمرحلة محددة تماما فى فهمنا للأشياء ، مرحلة تشبع ، بطريقة ناجحة نجاحاً لا قياسيا ، الأغراض التى من أجلها نفكر .

إن الأشياء توجد فعلا حتى عندما لا نراها .

وأنواعها توجد أيضا . وصفاتها هى ما تتصرف بمقتضاها وما نتصرف نحن بمقتضاها ، وهذه أيضا توجد . هذه

المصابيح تلقى بكيف ضوءها على كل شىء فى هذه الغرفة ، ونحن نقاطعه فى طريقه كلما رفعنا حاجزا معتما .

إنه نفس الصوت بالذات الذى تطلقه شفتاى هو الذى يتخلل آذانكم .

إنها الحرارة المحسوسة للنار ، التى تنتقل إلى الماء الذى نغلى فيه بيضة ، وفى وسعنا أن نحول الحرارة إلى برودة بإلقاء قطعة من الثلج فيه .

وعند هذه المرحلة من الفلسفة ، ظل كل غير الأوروبيين بلا استثناء ، واقفين عندها . فهى تكفى لكل الغايات والأهداف العملية الضرورية للحياة . وحتى بين جنسنا فإن النماذج التى بلغت شأوا بعيدا فى السفسطة فقط ، العقول التى أضلها التعلم وأفسدها — كما يسميها بركلى — هم الذين قد ساورهم ولو بعض الشك فى أن البداهة ليست صحيحة على الإطلاق .

ولكنا عندما ننظر إلى الوراء وننعم النظر فى كيفية حصول الفئات البديهية على سيادتها المدهشة ، فإنه لا يبدو أى سبب يحول بين احتمال حصولها عليه بسبيل مثل السبيل الذى بلغت به المفاهيم المسندة إلى ديموقريطس وبركلى أو داروين ، انتصاراتها المشابهة فى الأزمنة الحديثة . وبعبارة أخرى من المحتمل أنها قد اكتشفت بتوفيق ونجاح على يد عباقرة ما قبل

التاريخ من الذين طمس أسماءهم ومحاها ليل القدم ، ومن المحتمل أن صحتها قد ثبتت بحقائق الخبرة المباشرة التى انطبقت عليها أول الأمر ، ثم بعد ذلك من حقيقة لحقيقة ، ومن رجل لرجل ، ربما تكون قد انتشرت حتى أصبحت ركيزة للغة برمتها ، وحتى أصبحنا الآن عاجزين عن التفكير طبيعيا بأية وسيلة أخرى .

مثل وجهة النظر هذه تتبع فحسب القاعدة التى أثبتت فلاحها فى مكان آخر ، التى تفترض أن الهائل والبعيد يطابق قوانين التكوين التى نستطيع أن نشاهدها وهى تعمل فى الصغير والقريب .

وهذه المفاهيم كافية وافية بكل الأغراض العملية النفعية ، ولكن كونها بدأت عند نقاط معينة من الكشف وانتشرت بالتدريج فقط من شىء لآخر ، أمر يبدو أن الدليل قائم عليه بالحدود الغامضة المشكوك فيها جداً لتطبيقها اليوم .

إننا نفترض ، لأغراض معينة زمنا « موضوعيا » واحداً ينساب انسياب الماء ، ولكننا فى واقع عيشنا الحى لا نعتقد فى مثل هذا الزمان الانسيابى أو ندركه سواء بسواء .

« والفراغ » فكرة أقل غموضاً ، ولكن « الأشياء » ما هى ؟

هل الصورة النجومية السماوية شيء ، صواب ؟ أو جيش ؟ أو هل المفهوم العقلي مثل الفراغ أو العدل شيء ؟ هل السكين التي يتغير مِقْبَضُها وَحدُّها « نفس الشيء ؟ » هل « الطفل البديل » فى الأساطير الذى يناقشه لوك بكل جدية من « النوع » البشرى ؟

هل التخاطر « وهم » أم « حقيقة » ؟

إن اللحظة التى تتجاوز فيها الاستعمال العملى لهذه الفئات (وهو استعمال توحى به عادة ظروف الحالة الخاصة بفيض وكفاية) إلى مجرد طريقة استطلاعية أو تأملية للتفكير ، فإنك تجد أن من المستحيل عليك تحديد تخوم الواقع أو الحقيقة التى سيطبق عليها أى واحد منها .

إن الفلسفة المشائية(*) ، بجنوحها إلى النزعات العقلية حاولت تخليد فئات البداهة بمعالجتها معالجة اصطلاحية جدا وبتفصيل دقيق جداً . فالشيء مثـــلا كائن أو جوهر فى الوجود ، والجوهر الموجود موضوع تتولد فيه صفات وخصائص .

(*) من المشائين (فئة فلسفية) من أتباع أرسطوطاليس . (المترجم)

والموضوع جوهر ، والجواهر من الأنواع ، والأنواع محددة فى العدد ومغايرة انفصالا ً ومخالفة ً .

وهذه الفروق أساسية وخالدة . وكألفاظ للبحث فهى ألفاظ نافعة حقا ومفيدة بكل فخامة ، ولكن ماذا تعنى ؟ بصرف النظر عن نفعها فى تسيير دفة البحث إلى مسائل مجدية ، أمر لا يظهر .

لو أنك سألت فيلسوفا من الفلاسفة الكلاميين ، ما هو الجوهر فى حد ذاته بصرف النظر عن كونه المعين أو السند للصفات ، فإنه يقول فحسب إن عقلك يعرف تماما ما تعنى الكلمة .

ولكن ما تعرفه القريحة أو العقل بوضوح هو فقط الكلمة ذاتها ووظيفتها التوجيهية التَّدْفيفيَّة .

وعلى ذلك ، فالذى يحدث أن العقول المسموح بها ، العقول المحبة للاستطلاع فقط والكسولة ، قد نبذت مستوى البداهة وآثرت ما يمكن أن يسمى على الإجمال المستوى « النقدى » للتفكير .

ولم يقتصر الأمر فحسب على مثل هذه العقول — من أمثال هيوم وبركلى وهيجل — وإنما تعداه أيضا إلى ملاحظى

الحقائق العمليين من أمثال جاليليو ودالتون وفاراداى الذين وجدوا أن من المستحيل معالجة سذاجة نهاية مطاف الحس للبداهة على أنه حقيقى نهائيا .

وحيث إن البداهة تدس « أشياءها » الدائمة بين أحاسيسنا المنقطعة ، فكذلك العلم ، يخرج عالم صفاته « الأولية » ، وذراته وأثيره ، ومجالاته المغناطيسية وما شابه ذلك ، فيما وراء عالم البداهة . والأشياء الآن أشياء خفية لا تدرك باللمس ولا تجس ، والأشياء المنظورة البديهية القديمة من المفروض أنها تنتج عن خليط هذه الأشياء الخفية ، وإلا فإن المفهوم الساذج برمته للشيء يبطل ، واسم الشيء يفسر على أنه دال فقط على قانون الربط أو (regel der verbindung) الذى تنجح بوساطته بعض أحاسيس معينة عندنا على سبيل العادة أو تتصاحب فى الوجود .

وعلى هذا النحو فإن العلم والفلسفة التمحيصية يخترقان حدود البداهة .

فمع العلم تبطل الواقعية الساذجة ؛ فالصفات « الثانوية » تصبح غير حقيقية ، والصفات الأولية هى وحدها التى تبقى .

ومع الفلسفة التمحيصية فالتخريب والتدمير والهلاك

تشمل كل شيء . وفئات البداهة ، التي كانت من قبل هي كل شيء ولا شيء سواها ، لم تعد تمثل أي شيء على سبيل الكينونة . إنها ليست سوى حيـــل سامية للتفكير الإنساني ، وطرقنا في الهروب من الذعر في وسط انسياب تيار الإحساس العضال .

ولكن النزعة العلمية في التفكير التمحيصى على الرغم من أن حوافزها الأولى كانت حوافز فكرية بحتة ، فتحت مدى ، غير متوقع كلية من المنافع العلمية ، أمام نظرتنا المندهشة عجبا وحيرة .

لقد أعطانا جاليليو ساعات مضبوطة دقيقة ومدفعية مضبوطة محكمة في فن الحرب ، والكيميويون يغرقوننا بالأدوية الجديدة وبالأصباغ أشكالا وألوانا ، وأنعم علينا أمبير وفاراداى بطريق نيويورك النفقى (قطار تحت الأرض) وببرقيات ماركونى .

إن الأشياء الفرضية التي اخترعها مثل هؤلاء الناس ، محددة ومفسرة على النحو الذي حددوه وفسروه ، قد أبدت خصباً فائقاً في نتائج يمكن للحس أن يقيم عليها الدليل .

وفي وسع منطقنا أن يستخرج منها نتيجة مترتبة على شيء تحت ظروف معينة ، وفي وسعنا بعد ذلك أن نحدث

الظروف ثم لا نلبث أن نجد النتيجة ماثلة أمام أعيننا بقدرة قادر .

إن مجال السيطرة العملية على الطبيعة الذى وضعته فى أيدينا الطرق العلمية للتفكير يفوق إلى حد كبير جداً مجال السيطرة القديمة المبنية على البداهة .

إن معدل زيادتها يتعاجل تسارعاً لدرجة لا تمكن أى إنسان من أن يلاحقه ، بل إن المرء ليخشى أن كينونة الإنسان قد تسحقها قواه ذاتها ، وإن طبيعته الثابتة المحددة ككائن حى قد تثبت أنها غير كافية للصمود تحت عبء مجاهدة الأعمال والوظائف الهائلة الآخذة فى الازدياد على نحو موصول جبار والتى تكاد تكون وظائف خلاقة إلهية ، سوف يتسنى لعقله أن يديرها ويستخدمها أكثر وأكثر .

وقد يغرق فى ثروته كما يغرق الطفل فى برميل يغتسل فيه وقد فتح صنبور المياه ولم يستطع أن يغلقه .

على أن مرحلة النقد الفلسفية ـ وهى أكثر تماماً وإتقاناً فى السلب والنفى والإنكار من المرحلة العملية ـ تعطينا ، حتى الآن ، مدى جديداً من القوة العملية .

لقد كان لوك وهيوم وبركلى وكانت وهيجيل ، كانوا جميعاً عقيمين على الإطلاق بالقياس إلى إلقاء أى ضوء

على تفاصيل الطبيعة . وليس فى وسعى أن أفكر فى أى اختراع أو اكتشاف يمكن اقتفاء أثره مباشرة لأى شيء فى تفكيرهم الخاص ؛ ذلك أنه لا ماء قطران بركلى ولا الغرض السديمى لِكَانْت ، كان لمذهبهما الفلسفيين ، كل على حدة ، أى شأن بهما .

إن ألوان الإشباع والإمتاع التى يقدمانها لتلاميذهما وحوارييهما عقلية وليست عملية ، وحتى عندئذ يتعين علينا أن نعترف بأن هناك جانباً كبيراً بالناقص يطرح من الحساب .

ومن ثم فهناك على الأقل ثلاثة مستويات محددة الصفات والخصائص ، ثلاث مراحل أو أنماط من التفكير عن العالم الذى نعيش فيه . وأفكار إحدى المراحل لها نوع واحد من المزية ، فى حين أن أفكار مرحلة أخرى لها نوع آخر .

بيد أنه من المستحيل القول بأن أية مرحلة منها — حتى الآن فيما يبدو للناظر — أكثر صحة من أية واحدة من الأخريين على الإطلاق .

إن البداهة هى المرحلة الأكثر توحيداً وأوثق عرى

لأنها كانت أسبق فى تولى سلطاتها ، وجعلت اللغة كلها حليفاً لها وظهيراً .

وسواء أكانت هى أم العلم المرحلة الأكثر مجداً وجلالا ، فهذا أمر متروك للحكم الشخصى . ولكن ، لا توثيق العرى ، ولا المجد ، من العلامات الحاسمة الباتة الدالة على الحق .

إذا كانت البداهة صحيحة ، فما الذى حدا بالعلم إلى دمغ الصفات الثانوية التى يدين لها عالمنا بكل شغفه الحى ، بالزيف والبطلان ويخترع عالما خفيا لا يرى من النقاط والمنحنيات والمعادلات الرياضية بدلا منها ؟

ما الذى ألزمه بأن يحتاج إلى تحويل الأسباب والمناشط إلى قوانين « التحول الوظيفى » ؟

لقد سمعت الفلسفة الكلامية ، الأخت الصغرى المدربة فى الجامعات للبداهة ، بدون جدوى إلى تثبيت وترسيخ الأشكال التى تحدثت بها دائما الأسرة الإنسانية لكى تجعلها مقررة ثابتة وتضمن لها الخلود أبد الآبدين .

ولم يقدر للأشكال الجوهرية (بعبارة أخرى صفاتنا الثانوية) أن تعيش متجاوزة عام ١٦٠٠ ميلادية . لقد كان الناس عندئذ قد سئموها وملوها من قبل ، فأما جاليليو

وديكارت « بفلسفته الجديدة » قد سددا إليها بعد ذلك بزمن قليل فقط ، الضربة القاضية .

ولكن الآن ، إذا كانت الأنواع الجديدة من « الشيء » العلمي ، العالم الدقيق والأثيرى ، أكثر صحة بالضرورة ، فلماذا أثارت كل هذا النقد فى نطاق مادة العلم ذاته ؟

إن المناطقة العلميين يقولون بين يدى كل إنسان إن هذه الوحدات وكل ما تُعَيِّنُه وتحدده وتعرفه ، مهما يكن تصوره أو إدراكه قطعيا ينبغى ألا تعتبر حقيقية وصحيحة حرفيا . إن الأمر كما لو كانت موجودة ، ولكنها فى الحقيقة والواقع تشبه الإحداثيات (علوم) أو اللوغارتمات (رياضة) ، مجرد طرق مختصرة صناعية فقط لكى تقودنا من جزء لآخر من تدفق الخبرة .

فى وسعنا أن نرمز بها بخصب ووفرة وثمرة ، وهى تخدمنا بشكل رائع مدهش . ولكن يجب علينا ألا نغتر بها ونقع فى حبائل خديعتها كالأغرار .

لا توجد خاتمة رنانة ممكنة عندما نقارن بين هذه الأنماط من التفكير ابتغاء الوصول إلى القول بأيها أكثر صحة على الإطلاق .

إن فطريتها وطبيعيتها ، واقتصادها الفكرى ، وإثماريتها

العملية ، كلها تبرز كاختبارات واضحة تنطق بصدقها وصحتها ، ونتيجة ذلك يختلط علينا الأمر ونرتبك .

إن البداهة أحسن لمجال من مجالات الحياة ، والعلم أحسن لمجال آخر ، والنقد الفلسفي لمجال ثالث .

ولكن أيها أصح على الإطلاق ، فالله وحده هو العليم .
الآن بالذات ، إذا كنت على صواب فى فهمى للمسألة ، نحن نشهد ردة عجيبة إلى طريقة البداهة فى النظر إلى الطبيعة المادية ، فى فلسفة العلم التى يناصرها ويؤيدها رجال من طراز ماتش — وأوستوالد ودوهيم .

وطبقاً لهؤلاء المعلمين لايوجد فرض أصح من أى فرض آخر بمعنى كونه نسخة من الحقيقة أكثر حرفية . إنها جميعاً — ليست سوى طرق للإدلاء بنصيبنا ، ولا سبيل إلى المقارنة بينها إلا من وجهة نظر نفعها وفائدتها فحسب .

إن الشىء الوحيد الصحيح حرفياً هو الواقع أو الحقيقة . والحقيقة الوحيدة التى نعرفها ، بالقياس إلى أولئك المناطقة ، هى الواقع المحسوس الملموس ، تدفق أحاسيسنا وانفعالاتنا وهى تمر .

فأما « الطاقة » فهى (طبقاً لأوستوالد) الاسم الجمعى الدال على الأحاسيس كما تعرض نفسها بالضبط (الحركة ،

الحرارة ، الجذب المغناطيسى أو الضوء ، أو أيا ما يكون) ، عندما تقاس بطرق معينة . فبقياسها يكون فى وسعنا أن نصف التغييرات المتبادلة التى تظهرها لنا ، فى معادلات لا نظير لها من حيث بساطتها وإثماريتها وابتداعيتها للاستعمال الإنسانى . إنها انتصارات ذوات صولجان فى ميدان الاقتصاد فى التفكير الإنسانى .

وليس فى وسع أحد أن يخفق فى الإعجاب بفلسفة الطاقة . ولكن الوحدات المفرطة فى الإحساس ، الكريات والاهتزازات تحتفظ بمركزها مع معظم علماء الطبيعة والكيمويين على الرغم مما فيها من جاذبية . إنها تبدو مقتصدة جداً ومدبرة جداً لدرجة لا تكفل الكفاية الكلية . إن الفيض أو الوفرة أو الإسراف والتبذير ، وليس التدبير ، قد تكون هى فى نهاية الأمر مفتاح الحقيقة .

إننى أعالج هنا مسائل اصطلاحية فى غاية الدقة تكاد تكون غير مناسبة للمحاضرات العامة . ثم إن كفايتى فيها ضئيلة هزيلة .

على أن ذلك خير شفيع لى لختام هذه المحاضرة الذى أحب أن أوجزه عند هذه النقطة فيما يلى :

إن كل فكرة الحقيقة ، التى نفترض طبيعياً وبدون

تأمل أنها تعنى المضاعفة طبق الأصل بوساطة العقل ، لحقيقة جاهزة ومعطاة ، فكرة ثبت أنه يصعب فهمها بوضوح .

فلا يوجد اختبار بسيط ميسر للفصل الفورى المباشر فى أمر الأنماط المتنوعة المختلفة للتفكير التى تدعى حيازتها .

إن البداهة أو العلم العام أو الفلسفة الدقيقة ، أو العلم فوق النقدى ، أو الطوقيات(*) ، والفلسفة التمحيصية أو المثالية ، كلها تبدو ناقصة الصحة فى ناحيةما وتترك شيئاً من السخط أو عدم الرضا .

ومن الجلى أن الصراع الناشب بين هذه النظم المتباينة الشديدة الاختلاف يحملنا على أن نفحص بدقة وإمعان فكرة الحقيقة ذاتها ، لأننا فى الوقت الحاضر ليست لدينا فكرة محددة عما يحتمل أن تعنيه الكلمة .

وفى مرجوى أن أتصدى لهذه المهمة فى محاضرتى التالية ؛

ولن أضيف إلا النزر اليسير لكى أختم محاضرتى الراهنة :

ثمة نقطتان فقط أريد لكم أن تحتفظوا بهما من المحاضرة الحالية :

(*) نسبة إلى الطاقة ، وهو علم القوى الطبيعية تمييزا له عن علم القوى الحيوية . (المترجم)

النقطة الأولى تتصل بالبداهة . لقد تبدى لنا المسوغ للتشكك فيها ، للارتياب فى أنه على الرغم من كونها تحظى بقدر كبير من التوقير والتبجيل ، وعلى الرغم من سريان استعمالها على نحو عام مشاع بين الناس جميعاً ، وعلى الرغم من كونها تدخل فى تركيب بناء اللغة ذاته ، فإن فئاتها مع ذلك كله قد لا تكون سوى مجموعة من الفروض الناجحة الموفقة بشكل غير عادى (اكتشفها تاريخيا أو اخترعها أفراد من الناس ، ولكنها نقلت تدريجيا واستعملها الناس جميعاً) تسنى لأسلافنا بوساطتها منذ زمن بالغ منتهى القدم أن يوحدوا ويسووا تفاصيم خبراتهم المباشرة ، وأن يضعوا أنفسهم فى حالة توازن مع سطح الطبيعة لدرجة كافية بالأغراض العملية العادية ؛ بحيث إنها كان من الممكن أن تظل باقية إلى الآن لولا الحيوية العقلية المفرطة لديموقريطس وأرشميدس وجاليليو وبركلى وغيرهم من العباقرة الشاذين الذين ألهبهم وأججهم مثال هذه الفئة من الرجال . بالله عليكم ، احتفظوا بهذا الشك فى البداهة .

أما النقطة الثانية فهى :

أفلا ينبغى أن وجود الأنماط المتعددة من التفكير التى راجعناها — وكل منها باهر لأغراض معينة ، ومع ذلك

فكلها متعارضة ، وليس فيها واحد على سبيل الحصر يستطيع أن يقيم الحجة على دعوى الصحة المطلقة . . . أفلا ينبغى أن يثير ذلك احتمالا أو فرضاً أو ظناً أو حدساً مناصراً لوجهة النظر البراجماتية القائلة بأن كل نظرياتنا وسيلية ، وأنها أساليب عقلية للملاءمة للحقيقة وليست إيحاءات أو إجابات روحانية عن لغز للعالم سنّته وأبدعته العناية الإلهية ؟

لقد عبرت عن وجهة النظر هذه ، ما استطعت إلى التوضيح سبيلا فى محاضرتى الثانية . ويقينا فإن اضطرابية وقلقية الوضع النظرى الفعلى ، وقيمة كل مستوى من مستويات التفكير على حدة بالنسبة لبعض الأغراض ، وعجز كل منها على نفى أو طرد أو إبعاد الآخرين بشكل حاسم ، كل ذلك يوعز بوجهة النظر البراجماتية هذه ، التى آمل أن توفق المحاضرات التالية فى أن تقنعكم بها إقناعاً كاملا .

أليس من المحتمل ، مع ذلك ، أن يكون هنالك التباس ممكن فى الحقيقة ؟

المحاضرة السادسة

مفهوم البراجماتية للحقيقة

يروى أن كلارك ماكسويل ، عندما كان طفلا ، كان لديه شغف بأن يُشرحَ له كل شيء ويفسر ، وأن الناس عندما كانوا يخيبون أمله بإجابات كلامية غامضة عن أية ظاهرة ، فإنه كان يقاطعهم وقد نفد صبره فى ضجر قائلا : « نعم . . . ولكنى أريد منكم أن تقولوا لى الحدث المعين بالذات المستفاد عن الظاهرة ! » .

ولو أن هذا السؤال طرح عن الحقيقة لما تسنى إلا لبراجماتى فقط أن يقول له الحدث المعين بالذات عنها .

وأعتقد أن براجماتيينا المعاصرين — وخصوصاً شيلر وديوى — قد نجحا فى إعطاء المستفاد الوحيد الصامد الذى يذاد عنه فى هذا الموضوع . وإنه لموضوع حساس جداً سريع الإثارة يضرب بجذيراته الخفية فى كل أنواع الشقوق ، ومن ثم لا تتيسر معالجته بطريقة إجمالية — التى هى الطريقة الوحيدة التى تليق بمحاضر عامة :

بيد أن وجهة نظر شيلر – ديوى فى الحقيقة لقيت هجوماً شرساً كاسراً من الفلاسفة العقليين ، وأساءوا فهمها بكل مقت وغل ، بحيث إن هنا – إذا كان هناك مكان لذلك – هى النقطة التى ينبغى عندها توضيح هذه المسألة ببيان بسيط وواضح . وإنى لأتوقع تماماً أن أرى وجهة النظر البراجماتية للحقيقة تقطع شوط المراحل الكلاسيكية لحياة أية نظرية . فأولا النظرية الجديدة – كما تعلمون – تُهاجَم على أنها سخيفة وغير مقبولة عقلا ، ثم بعد ذلك تُقبل على أنها صحيحة ولكنها واضحة بينة وعديمة الأهمية ، وأخيراً يُنظر إليها على أنها فى غاية الأهمية والخطورة لدرجة أن أعداءها يدعون أنهم أصحاب الفضل فى اكتشافها .

ومذهبنا فى الحقيقة ، فى وضعه الراهن – لا يزال فى المرحلة الأولى من هذه المراحل الثلاث وتبدو عليه أعراض المرحلة الثانية وقد بدأت تلوح عليه فى نواح معينة .

وفى مرجوى أن تدفع هذه المحاضرة به قدماً بحيث يتجاوز المرحلة الأولى فى نظر كثيرين منكم .

الحق – كما يخبركم أى قاموس – هو صفة أو خاصية لبعض أفكار معينة لدينا بالذات ؛ وهذه الصفة تعنى

« اتفاق » ، هذه الأفكار مع الحقيقة أو الواقع ، تماماً مثلما يعنى الزور اختلافها مع الحقيقة أو الواقع .

وكلا البراجماتيين وأصحاب المذهب العقلى يتقبلون هذا التعريف ويسلمون به تسليما . وهم لا يبدأون فى النزاع والخصام إلا بعد أن يثار السؤال الخاص بماذا يعنى لفظ اتفاق على وجه التحديد وبالضبط ، وماذا يعنى لفظ الحقيقة أو الواقع عندما تعالج على أنها شىء تتفق أفكارنا معها ؟

وفى الإجابة عن هذه الأسئلة فإن البراجماتيين أكثر تحليلا وتدقيقا واجتهاداً ، فى حين أن العقليين أكثر ارتجالا وإلقاءً للكلام على عواهنه ، وعاجزين عن التَّفَكُّر . والفكرة الشائعة هى أن أية فكرة صحيحة يجب أن تحاكى واقعها . ومثل وجهات النظر الشائعة الأخرى ، فإن هذه الفكرة تتبع القياس التمثيلى لأكثر الخبرات المألوفة عادة . إن أفكارنا الصحيحة عن الأشياء المحسوسة تحاكيها حقا وتنسخها فعلا . أغلق عينيك وفكر فى الساعة المعلقة هناك على الحائط ، وسوف ترتسم فى ذهنك صورة صحيحة تماما أو نسخة من مزولتها .

ولكن فكرتك عن « شغلها وعملها وميكانيكيتها » (ما لم

تكن صانع ساعات) ليست نسخة منها بالدرجة السابقة ، ولكنها تمر كنموذج أو مثال لأنها لا تتعارض بأية حال مع الحقيقة .

وعلى الرغم من أنها يتعين أن تتقلص إلى مجرد الكلمة « شغلها » ، إلا أن تلك الكلمة لا تزال تخدمك حقا . وعندما تتحدث عن « وظيفة ضبط الوقت » للساعة أو عن « مرونة » زنبركها ، فمن الصعب أن ترى بالضبط ما يمكن أن تحاكيه أفكارك .

وأنتم تدركون أن ثمة مشكلة هنا .

فحيث لا تستطيع أفكارنا أن تنسخ بالتحديد موضوعها فماذا يعنى الاتفاق مع ذلك الموضوع ؟

ويبدو أن بعض المثاليين يقولون إنها صحيحة ما دامت هى ما يقصد الله أنه ينبغى لنا أن نفكره عن ذلك الموضوع .

والبعض الآخر يتمسك بوجهة نظر النسخة طبق الأصل على طول الخط ويتحدثون كما لو كانت أفكارنا تتسم بالحق تماما بنسبة ما تناهز كونها نسخا طبق الأصل من طريقة تفكير « المطلق » الخالدة .

ولعلكم ترون أن هذه الوجهات من النظر تدعو إلى المناقشة البراجماتية :

بيد أن الفرض الأكبر لأصحاب المذهب العقلى هو أن الحق يعنى بالضرورة علاقة جامدة هامدة غير متحركة .

فإذا ما حصلت على فكرتك الصحيحة أو الحقيقة عن أى شيء ، فقد قضى الأمر ، وهذه هى نهاية المسألة . فأنت مالك وحائز ، أنت تعرف . لقد حققت مصيرك التفكيرى . أنت حيث ينبغى لك أن تكون عقليا ، لقد أطعت سلطان فئاتك ، وليس ثمة حاجة إلى مزيد يتبع تلك الذروة أو الغاية التى بلغها مصيرك العقلى .

فمعرفيا ، أنت فى توازن واقف ثابت .

أما البراجماتية ، فتسأل السؤال المعتاد فتقول :

« إذا سلمنا بأن فكرة أو معتقداً صحيحاً ، فما هو الفرق الملموس الذى يحدثه كونه صحيحا فى الحياة الواقعية لأى امرئ ؟ كيف تتحقق الحقيقة ؟

ما هى الخبرات التى ستكون مختلفة عن تلك التى تحدث إذا كان المعتقد زائفاً وباطلا ؟

وبالاختصار ما هى القيمة الفورية ، للحق ، اختباريا وتجريبيا وممارسة ؟ »

وفى اللحظة التى تسأل فيها البراجماتية هذا السؤال فإنها تجد الجواب :

الأفكار الصحيحة هى تلك التى يتسنى لنا أن نتمثلها وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها ونعززها ونوثقها ونؤيدها ونحققها بأن نقيم عليها الدليل . والأفكار الباطلة هى تلك التى لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها .

هذا هو الفرق العملى الذى تحدثه لنا حيازة أفكار صحيحة .

وعلى ذلك ، فذلك هو معنى الحقيقة (الصدق العقلى) لأن ذلك كل ما تعرف به الحقيقة .

هذا هو المبحث الذى يتعين علىّ الدفاع عنه .

إن صحة فكرة ليست صفة أو خاصية راكدة كاسدة متوقفة عن التقدم أو النماء ، ووليدة ذاتها .

إن الصدق العقلى أو الحقيقة تحدث لفكرة ما .

إنها تصبح صحيحة أو حقيقية، إن الأحداث تجعلها صحيحة أوحقيقية . . إن صدقها أو حقها يكون فى الواقع حدثاً ، سبيلاً : ألا وهو سبيل إقامة الدليل على تحقيق نفسها . وصدقها هو سبيل الدفع بالمشروعية وتصحيح نفسها . ولكن

ماذا يعنى هذان اللفظان ، نفساهما براجماتيا : لفظ الإثبات أو التحقيق ، ولفظ التصحيح أو الدفع بالمشروعية ؟

إنهما يدلان على نتائج عملية معينة للفكرة المثبتة أو المدفوع بمشروعيتها .

وإنه لمن العسير إيجاد أية عبارة واحدة تصف هذه النتائج أحسن من قاعدة ــ الاتفاق العادية ــ فمثل هذه النتائج هى ما يكون فى ذهننا كلما نقول إن أفكارنا تتفق مع الواقع أو الحقيقة .

فهى تقودنا ، بصفة رئيسية عن طريق الأفعال والأفكار الأخرى التى تحض عليها إلى أو نحو أو حيال أجزاء أخرى من الخبرة نشعر بها طول الوقت ــ على اعتبار أن مثل هذا الشعور من ضمن إمكاناتنا ، ولكونه كذلك فإن الأفكار الأصلية تظل فى حالة اتفاق . أما الارتباطات والتحولات فتأتى لنا من نقطة لنقطة على اعتبار كونها تقدمية ، متناغمة ، كافية مُغْبطة . وهذه الوظيفة الخاصة بالإرشاد الموافق هى ما نعنيه بتحقيق أو إثبات فكرة .

بيد أن مثل هذا المستفاد غامض ويبدو لأول وهلة تافهاً وزهيداً ، ولكن له نتائج ستشغل الجزء الباقى من محاضرتى لكى أشرحها .

اسمحوا لى أن أبدأ بأن أذكركم بحقيقة أن حيازة أفكار صحيحة تعنى فى كل مكان حيازة أدوات للعمل والأداء لا تقدر بثمن ، وأن واجبنا لبلوغ الحقيقة ، أبعد ما يكون عن كونه أمراً غفلا مرسلا من المجهول ، أو « لعبة بهلوانية » مفروضة علينا ذاتيا بوساطة قرائحنا ، . . . هذا الواجب فى وسعه أن يسوغ نفسه بموجب أسباب عملية ودواعٍ عملية بارعة فائقة .

إن أهمية حيازة عقائد صحيحة بالنسبة للحياة الإنسانية عن مسائل الحقيقة والواقع أمر مشهر بلغ صيته قبحا بعيداً .

إننا نعيش فى عالم من الحقائق والوقائع ، من الممكن أن تكون مفيدة إلى غير حد ، أو ضارة ومؤذية إلى غير حد .

والأفكار التى تنبئنا ، أيًّا منها نتوقع ، هى التى تعد الأفكار الصحيحة فى كل هذا المجال الأولى من التحقيق ، والسعى فى طلب مثل هذه الأفكار هو واجب إنسانى أولى .

إن حيازةَ الحقيقة ، أبعد ما تكون هنا عن كونها غاية فى ذاتها ، لاتزيد عن كونها وسيلة أو أداة أولية لبلوغ ضروب أخرى من الإشباع والرضا والسرور الحيوية . إذا

قدر لى أن أضل طريقى فى الغابة وأتضور جوعا ، ثم وجدت ما يشبه طريقاً مطروقاً للبقر ، فإنه لأمر بالغ الأهمية إلى الدرجة القصوى أننى يتعين علىَّ أن أعتقد بوجود مقام أو مأوى إنسانى فى نهايته ، لأننى إذا فعلت ذلك ومضيت فى أثره فسأنقذ حياتى .

إن الفكرة الصحيحة نافعة هنا ، لأن المقام أو المأوى الذى هو هدفها أو موضوعها نافع .

ومن ثم ، فإن القيمة العملية للأفكار الصحيحة ، تُشتق بصفة أولية من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا . وليس ثمة ريب فى أن موضوعاتها ليست ، حقاً ، هامة فى كل الأوقات . فربما ، فى مناسبة أخرى لا تكون بى حاجة إلى المقام أو المأوى ، وعندئذ ففكرتى عنه ، مهما تكن محققة ، ستكون من الناحية العملية ، فكرة منفصمة وغير مرتبطة وأولى بها أن تظل كمينة .

بيد أنه حيث إن أى موضوع قد يصبح يوماً ما هاما بصفة مؤقتة ، فإن ميزة حيازة رصيد من الحقائق الإضافية ، حقائق تكون صحيحة بالنسبة لمواقف ممكنة أو محتملة فحسب ، ميزة واضحة وضوح الصبح لذى عينين .

إننا نختزن حقائق إضافية وندخرها فى ذاكراتنا ، ثم

ءلأ مراجعنا بالفائض ، وكلما أصبحت حقيقة من تلك الحقائق الإضافية مرتبطة عمليا بمطلب عاجل من مطالبنا أو بضرورة ملحة من ضروراتنا ، فإنها تنقل من مخزن التبريد حيث كانت قابعة لكي تؤدى عملا فى العالم ويزداد نشاط اعتقادنا بها .

وفى وسعك أن تقول عنها عندئذ « إنها مفيدة لأنها صحيحة » أو « إنها صحيحة لأنها مفيدة » .

إن كلتا هاتين العبارتين تعنيان بالضبط نفس الشيء ألا وهو أن لدينا هنا فكرة تحققت ، ويمكن تحقيقها وإقامة الدليل عليها .

فصحيح هى التسمية الدالة على أية فكرة تبدأ سبيل التحقيق .

ونافع هى التسمية الدالة على وظيفتها التى اكتملت فى الخبرة . على أن الأفكار الصحيحة ، ما كان من الممكن أبداً أن تُختار انفراداً بهذه الصفة ، وما كان من الممكن أن تكتسب اسم فئة ، بَلْهَ اسما موحيا بقيمة ، ما لم تكن نافعة منذ البداية على هذا النحو .

من هذه العلامة البسيطة تأخذ البراجماتية فكرتها العامة عن الحقيقة كشىء يرتبط بالضرورة والحتم بالطريقة التى تفضى

بها لحظة واحدة من لحظات خبرتنا إلى اللحظات الأخرى التى سيكون من المجدى أن تفضى إليها .

وبصفة أولية ، وعلى مستوى البداهة ، فإن صحة حالة عقلية معناها هذه الوظيفة من الإرشاد النافع أو المجدى . وعندما تلهمنا لحظة ما فى خبرتنا ، أيا ما كانت ، بفكرة صحيحة ، فإن ذلك يعنى أننا — عاجلا أو آجلا — سننغمس بتوجيه تلك الفكرة فى جزئيات وتفاصيل الخبرة ، ثانية ، ونعقد رابطة أو صلة نافعة معها .

وأنا لا أنكر أن هذه العبارة محفوفة بشىء من الغموض ، ولكنى ألتمس منكم الاحتفاظ بها ، لأنها جوهرية .

وفى غضون ذلك فإن خبرتنا تخترقها كلها طاقات القياسية والاتساقية والانتظامية .

إن شظية واحدة من شظاياها فى وسعها أن تحذرنا لنستعد لشظية أخرى فى وسعها أن « ترمى إلى » أو تكون كاشفة عن ، ذلك الموضوع الأبعد .

إن مَقْدِمَ الموضوع هو تحقيق المضمون أو الفحوى الكاشف (عن معنى خفىّ) .

والحقيقة ، فى هذه الحالات ، حيث إنها لا تعنى شيئاً

سوى التحقيق التعقيبي المنتظر من أحداث المستقبل ، فإنها مناقضة بكل جلاء لأية مشاكسة أو مناوأة أو عناد من جانبنا .

ويا ويح من تجازف معتقداته مقتحمة النظام الذى تتبعه الوقائع فى خبرته ، فإما أنها لن تفضى به إلى أى مكان ، وإما أن تؤدى إلى ارتباطات زائفة وصلات باطلة . ونحن نقصد بكلمة « وقائع » أو « موضوعات » هنا إما أشياء البداهة الحاضرة عياناً ووعياً ، وإما علاقات البداهة كالتواريخ والأماكن والمسافات والأنواع والمناشط . فبمتابعة صورتنا الذهنية المتخيلة للبيت على طول طريق البقر ، فإننا نحصل على التحقيق الكامل للصورة الذهنية .

مثل هذه الإيعازات المرشدة المحققة ببساطة واكتمال هى يقيناً الأصول الأولى والنماذج المثالية لعملية الحقيقة .

وحقا إن الخبرة تهيئ أشكالا أخرى من سبيل الحقيقة ، ولكنها كلها تُدرك وتفهم على أنها تحقيقات أولية يُقبض عليها ، أو تتضاعف أو تستبدل واحدة بأخرى .

خذوا مثلا ذلك الشىء هناك على الحائط . أنتم وأنا نعتبره ساعة ، على الرغم من أن أحداً منا لم يشاهد الأعمال والأشغال الخفية التى تجعلها ساعة ، فنحن نسمح لفكرتنا أن تأخذ صفة صحيحة بدون أن نحاول التحقيق .

إذا كانت الحقائق تعني بالضرورة سبيلا من التحقيق ، فهل ينبغي لنا أن نسمي هذا الطراز من الحقائق مبتسرة مجهضة ؟ كلا ، لأنها تشكل الأغلبية الساحقة من عدد الحقائق التي نعيش بها وعليها .

إن الإثبات والتحقيق والبرهنة ، غير المباشرة وكذلك المباشرة تمر حشداً . وحيث تكفي البينة الظرفية الملابسة ، ففي وسعنا أن نمضي بدون مشاهدة عيان . فكما أننا هنا نفترض أن اليابان موجودة بدون أن يسبق لأي منا الذهاب إلى هناك ، لأن هذا الفرض يعمل ، وحيث إن كل شيء نعرف ونعلم في هذا الصدد يأتمر مع الاعتقاد ، ولا شيء يتدخل فيه أو يعترضه ، فكذلك نحن نفترض أن هذا الشيء القائم على الحائط هناك ، ساعة . فنحن نستعملها كساعة وننتفع بها كســاعة ، وننظم مدة محاضرتنا بوساطتها .

وتحقيق الفرض هنا يعني أنه لا يفضي إلى إحباط أو تناقض .

إن قابلية العجلات المتحركة على محاور ، وقابلية الأثقال والأوزان والخـطـّار لإقامة الدليل عليها لا تقلّ أهمية عن التحقيق ذاته أو إقامة البرهان . وفي مقابل سبيل

حقيقة قد اكتمل وتم ، توجد ملايين من السبل فى حياتنا تعمل فى هذه الحالة من النشوئية والغرارية . إنها توجهنا نحو التحقق المباشر ، وتقودنا نحو ما يجاور ويكتنف الأشياء والموضوعات التى تلاقيها وتتصورها ، ثم بعد ذلك إذا سار كل شيء على ما يرام وفى تناغم ، فنحن نتيقن بأن التحقق ممكن لدرجة تجعلنا نسهو عنه ونحذفه ، وعادة ما تثبت الأحداث ما يسوغ ذلك .

إن الحقيقة تعيش ، فى الواقع من الأمر ، فى معظمها على نظام النسيئة بطريقة الائتمان وفتح حساب .

فأفكارنا ومعتقداتنا « تصرف » ما دامت لا يتحداها أى شيء تماما ، مثلما تصرف أوراق النقد ما دام لا يرفضها أحد .

بيد أن كل ذلك يشير إلى تحقيقات مباشرة وجها لوجه فى مكان ما ، بحيث إن نسيج الحقيقة أو بناءها يتقوض بدونها تماما مثل أى نظام مالى ليس له رصيد على الإطلاق .

فأنت تقبل تحقيقى لأمر ، وأنا أقبل تحقيقك لأمر آخر ، وهلم جرا ، فنحن نتداول ونتبادل ونتقارض الحقائق فيما بيننا .

ولكن المعتقدات التى يقوم عليها الدليل بطريقة ملموسة

محسوسة على يد شخص ما ، هى الدعائم التى يقوم فوقها البناء كله .

وثمة سبب هام آخر ، إلى جانب الاقتصاد فى الوقت للتنحى عن التحقيق الكامل فى شئون الحياة العادية ، هو أن كل الأشياء توجد فى أنواع وفئات ، ولا توجد فرادى .

فنحن نجد عالمنا يتميز بهذه الخصيصة مرة لا تتكرر على طول الخط ، بحيث إننا إذا حققنا أفكارنا مرة بطريقة مباشرة عن عينة واحدة من فئة أو نوع ، فإننا نعتبر أنفسنا أحراراً لتطبيقها على العينات الأخرى بدون تحقيق .

والعقل الذى يعتاد التنقيب عن نوع الشىء الماثل أمامه ويتصرف بمقتضى قانون النوع مباشرة ، دون أن يتوقف للتحقيق وإقامة الدليل ، سيكون عقلا « صحيحا »أو « حقيقيا » فى تسع وتسعين حالة من حالات الطوارئ ، الأمر الذى يثبت أنه كذلك بدليل مسلكه الملائم لكل شىء يصادفه دون أن يلقى نقضا أو دحضا .

وعلى هذا فإن السبل المحققة ، كموناً فقط أو بطريقة غير مباشرة ، قد تكون صحيحة مثل السبل المحققة تحقيقا كاملا سواء بسواء ، فهى تؤدى عملها كما تؤدى السبل الصحيحة ، وتعطينا نفس الفوائد والمميزات وتطالب باعترافنا لنفس

الأسباب . كل هذا على مستوى البداهة لأمور الواقع ، الذى انصب عليه ، وحده ، اهتمامنا .

ولكن أمور الواقع ليست هى كل ما فى حوزتنا فى سوق التعامل . ذلك أن العلاقات بين الأفكار العقلية البحتة تشكل مجالا آخر تحصل فيه معتقدات صحيحة وباطلة ، وهنا تكون العقائد مطلقة وبدون قيد ولا شرط .

وعندما تكون صحيحة فإنهـا تحمل اسم تعريفات أو مبادىء . فالقول بأن « واحد + واحد = ٢ و ٢ + واحد = ثلاثة » وهلم جرا ، إما أن يكون تعريفا ، وإما مبدأ ، وكذلك القول بأن الأبيض أقل اختلافا عن الرمادى مما هو عن الأسود ، وبأن السبب عندما يبدأ فى العمل ، فإن النتيجة تبدأ أيضاً ، وهكذا . . .

مثل هذه القضايا تنسحب على كل واحد آخر ، وعلى كل أبيض يمكن تصوره وكل رمادى وكل سبب .

إن الموضوعات هنا أو الأشياء ، موضوعات أو أشياء عقلية . وعلاقاتها ، واضحة إدراكياً ، بلمحة أو نظرة . وليس من الضرورى أى تحقيق حسى .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنها بمجرد ثبوت صحتها مرة ،

فهي دائماً صحيحة ، بالنسبة لنفس الأشياء أو الموضوعات العقلية . فالحقيقة هنا لها صفة « خالدة » . فإذا تسنى لك أن تجد شيئاً ملموسا في أي مكان يكون « واحدا » أو « أبيض » أو « رماديا » أو « نتيجة » ، فعندئذ ستنطبق مبادئك عليه سرمديا . فهي ليست سوى حالة لتوكيد النوع ، ثم بعد ذلك تطبيق قانون النوع على الشيء المعين بالذات .

فأنت واثق من الحصول على الحقيقة إذا تسنى لك فقط أن تسمى النوع تسمية صحيحة ، لأن علاقاتك العقلية تنسحب على كل شيء من ذلك النوع بدون استثناء .

فإذا أخفقت بعد ذلك في الحصول على الحقيقة ، تجريداً ، فإنك سوف تقول إنك صنفت أشياءك الحقيقية تصنيفاً خاطئا .

وفي هذا المجال من العلاقات العقلية ، فإن الحقيقة أيضاً مسألة إيعاز أو إرشاد موصل . فنحن نربط فكرة مجردة بأخرى ، بحيث نصوغ في النهاية نظما كبرى من الحقيقة المنطقية والرياضية تحت الشروط الخاصة التي بموجبها تنظم الوقائع المحسوسة للخبرة نفسها في نهاية الأمر ، بحيث إن حقائقنا السرمدية تنسحب على الوقائع أيضاً .

وما نقول هنا صحيح مقدما من قَبْل أي تحقيق أو تثبت

خاص إذا كنا قد عممنا وضمنا أشياءنا أو موضوعاتنا تعميما وتضمينا صحيحين .

إن إطارنا أو مرجعنا المثالى الجاهز لكل أنواع الأشياء أو الموضوعات الممكنة يترتب على نفس تركيب تفكيرنا ذاته . وليس فى وسعنا بعد ذلك أن نجازف باقتحام هذه العلاقات المجردة أكثر مما فى وسعنا أن نفعل ذلك بخبرات حواسنا .

إنها تلزمنا وتجبرنا ، ولزام علينا أن نعاملها بثبات خال من التناقض ، سواء أكنا نرغب فى النتائج أم لا . إن قواعد الجمع تنسحب على ديوننا وما علينا ، بنفس الصرامة التى تنسحب بها على رصيدنا ومالنا . إن النسبة التقريبية لـ ٠,٣١٤ ونسبة محيط الكرة الأرضية لقطرها ، من الممكن تحديدها سلفا على نحو مثالى الآن ، على الرغم من أن أحداً ربما لا يكون قد سبق له حسابها أو عدها . فإذا اقتضى الأمر إيجاد العدد فى تصرفنا فى دائرة حقيقية فيتعين علينا إيجاد الصحيح محسوبا بالقواعد العادية لأنه نفس نوع الحقيقة التى تحسبها تلك القواعد فى أى مكان آخر .

وهكذا نجد أن عقلنا محشور كالاسفين أو الوتد بشكل محكم ومتوتر : بين إلزامات وإجبارات النظام الحسى الإدراكى ، وبين إلزامات وإجبارات النظام المثالى .

فأفكارنا يجب أن تتفق مع الوقائع والحقائق ، سواء أكانت هذه الحقائق ملموسة أم مجردة ، سواء أكانت وقائع أم مبادئ ، تحت سيف مصلت من عقوبة التناقض والإحباط إلى ما لا نهاية .

وإلى هنا ، ليس فى وسع العقليين أن يثيروا أى احتجاج . وكل ما يستطيعون أن يقولوه فقط هو أننا مسسنا تقريباً أو كدنا نمس قليلا ، قشرة المسألة .

وإذن فالحقائق إما أن تعنى وقائع محسوسة ملموسة ، وإما أنواعاً مجردة للأشياء ، وتعنى علاقات تدرك (بالحواس) أو تفقه (بالذهن) بديهياً أو حدسيا فيما بينهما .

وعلاوة على ذلك فإنها تعنى ثالثا : كأشياء يجب على أفكارنا الجديدة أن تدخلها فى الحساب ، جماع الحقائق الأخرى برمتها التى فى حوزتنا من قبل .

ولكن ماذا يعنى الاتفاق مع هذه الثلاثة الأصناف من الحقائق ؟ — إذا سمحتم لى أن أستعمل مرة أخرى التعريف الدارج والجارى . . . .

هنا بالذات يبدأ المذهب البراجماتى والمذهب العقلى فى الافتراق والطلاق .

فأولا ، بلا شك ، إن الاتفاق معناه النسخ والمحاكاة ، ولكننا رأينا أن الكلمة المجردة « الساعة » تكفى بدلا من صورة عقلية لشغلها وآلاتها ، وأن أفكارنا عن كثير من الحقائق لا يمكن أن تكون إلا رموزاً وليست نسخا .

« الزمن الماضى » ، « القوة » ، « التلقائية » . كيف تستطيع عقولنا أن تحاكى أو تنسخ مثل هذه الحقائق ؟

إن الاتفاق مع حقيقة ، فى أوسع معنى ، لا يمكن أن يعنى إلا الاهتداء والإفضاء إما مباشرة إليها ، وإما إلى ما يكتنفها ويجاورها أو الدنو منها على نحو تفاعلى فى الأداء معها بحيث يتم تناولها هى أو شىء مرتبط بها على نحو أحسن وأوفى مما لو اختلفنا معها . أحسن وأوفى إما عقليا وإما عمليا !

ثم غالبا ما يعنى الاتفاق فقط الحقيقة السلبية بأن لا شىء معارض أو مناقض من جهة تلك الحقيقة يأتى ليتدخل فى الطريق الذى تقودنا إليه أفكارنا فى مكان آخر .

إن نَسْخَ حقيقة ، هو حقاً طريقة هامة جداً للاتفاق معها ، ولكنه أبعد ما يكون عن كونه ضرورياً .

إن الشىء الضرورى الجوهرى هو سبيل التوجيه أو الاهتداء أو الإرشاد .

إن أية فكرة تساعدنا على أن تعالج ، سواء عملياً أم فكرياً ، إما الحقيقة وإما متعلقاتها ، ولا تعرقل تقدمنا وتحبط مساعينا ، وتلائم فى الواقع من الأمر وتطابق حياتنا لوضع الحقيقة برمته ، هذه الفكرة سوف تتفق بشكل كاف واف لملاقاة المطلب وسوف تنسحب بصحة ، على تلك الحقيقة . ومن ثم فإن « الأسماء » صحيحة أو باطلة هى تماماً كما تكون الصور العقلية المحددة سواء بسواء . إنها تنشئ سبلا تحقيقية مماثلة وتؤدى إلى نتائج عملية مكافئة تماماً .

كل التفكير الإنسانى لا بد وأن يستطرد ، فنحن نتبادل الأفكار ونقترض الأدلة والتحقيقات ، ونحصل عليها بعضنا من بعض بوساطة المعاشرة الإنسانية . ومن ثم فإن أى حقيقة ، كل حقيقة ، تبنى وتقام وتشيد كلامياً ، وتختزن وتتاح لمنفعة وفائدة كل إنسان .

ومن ثم يجب علينا أن نتحدث حديثاً خالياً من التناقض تماماً مثلما يجب علينا أن نفكر تفكيراً خالياً من التناقض ، لأننا كلا الحديث والتفكير نتعامل مع أنواع .

إن الأسماء تحكمية ، ولكن بمجرد أن تفهم يجب أن ترعى وتستبقى .

يجب علينا ألا نسمى الآن قابيل هابيل ، أو هابيل قابيل ؛ لأننا إذا فعلنا ذلك انفصمنا من سفر التكوين برمته ومن كل علاقاته بعالم الحديث والحقيقة إلى وقتنا الراهن .

إننا نلقى بأنفسنا خارج أية حقيقة قد يتضمنها ذلك النظام من الحديث والواقع برمته .

إن الغالبية الساحقة لأفكارنا الحقيقية الصحيحة لا تسمح بأى تحقيق مباشر ، أو وجهاً لوجه — على غرار تلك الحقائق من التاريخ كما هو الشأن فى مسألة هابيل وقابيل . إن تيار الزمان لا يمكن ركوب متنه ثانية إلا شفويا . . . لفظيا ، أو تحقيقه بطريقة غير مباشرة بوساطة الاستطالات الحاضرة أو الآثار والنتائج ، لما أَكَنَّه الماضى وأضمره .

ومع ذلك فإذا اتَّفَقَتْ مع هذه الألفاظ والنتائج ففى وسعنا أن نعرف أن أفكارنا عن الماضى صحيحة . صحيحة كما كان الماضى نفسه صحيحاً ، على نحو ما كان يوليوس قيصر صحيحاً ، وعلى نحو ما كانت أمساخ ما قبل الطوفان صحيحة ، كل منها فى زمانه ومكانه الأصلى الحقيقى . وذلك الزمان الماضى نفسه كان ، ولا يزال مكفولا ومضمونا بالتحامه بكل شىء حاضر .

فصحيح أو حقيقى كما يكون الحاضر ، فكذلك كان الماضى .

ومن ثم فإن الاتفاق يتمخض عن كونه بالضرورة وجوهرياً مسألة اهتداء أو إرشاد ؛ اهتداء أو إرشاد نافع لأنه يفضى أو يهدى إلى مضارب أو حِمىً يحتوى موضوعات أو أشياء هامة .

إن الأفكار الصحيحة أو الحقيقية تقودنا إلى حِمىً كلامى نافع وتصورى (عكس الحقيقى أو الواقعى) ، مثلما تقودنا مباشرة إلى نهايات مطاف مفيدة محسوسة فارهة .

إنها تؤدى إلى الارتباط والانطباق والرصانة والخلو من التناقض والثبات والمعاشرة الإنسانية الدافقة فى تيار انسيابى موصول . إنها تنأى بنا عن الشذوذية واللاقياسية والعزلة ، وتباعد بيننا وبين التفكير المخالس الزخرفى ، وتصرفنا عن التفكير العقيم .

إن الانسياب الذى لا يعوقه عائق ، لسبيل الإفضاء ، وتحرره العام من الاصطدام والتناقض يُؤخذ على أنه تحقيقه غير المباشر ، ولكن كل الطرق تؤدى إلى روما ، وفى النهاية وأخيراً فإن كل السبل الصحيحة لابد وأن تؤدى إلى وجه خبرات محسوسة يقوم عليها الدليل بصفة مباشرة فى مكانه ما ، نسخته أفكار شخص آخر .

هذه هى الطريقة السيئة التى يفسر بها البراجماتى لفظ

انماق . إنه يعالجها عمليا تماما . فهو يسمح لها بأن تغطى أى سبيل من الإيصال من فكرة راهنة إلى محط مقبل ، بشرط أن تمضى فقط بنُجْحٍ ويُسْرٍ وفلاح .

ومن ثم فبهذه الطريقة فقط يمكن القول بأن الأفكار « العلمية » على النحو الذى تتجاوز به البداهة ، تتفق مع حقائقها ووقائعها . إن الأمر كما سبق أن قلت كما لو كان الواقع مكونا من الأثير والذرات والإلكترونات ، ولكننا يجب علينا ألا نرتئى ذلك حرفيا .

بل إن لفظ « الطاقة » لايدعى أنه يمثل أى شىء « موضوعى » أو ينوب عنه . إنه فقط طريقة لقياس سطح الظاهرة لكى تربط تغييراتها وتضبطها على قاعدة بسيطة .

بيد أننا فى اختيار هذه القواعد التى هى من صنع الإنسان لايمكننا أن نكون هوائيين تمضى نزواتنا مع الإفلات من القصاص والتنصل من كل خسارة وضرر أكثر مما فى وسعنا أن نكون هوائيين على المستوى العملى البديهى . لزام علينا أن نجد نظرية قادرة على أن تعمل ، وذلك يعنى شيئاً غاية الصعوبة ، لأن نظريتنا يجب أن تتوسط تعادلا بين كل الحقائق السالفة وبين بعض الخبرات الجديدة . يجب عليها أن تزعج البداهة والاعتقاد الماضى أقل إزعاج

ممكن ، ويتعين عليها أن تؤدى إلى نهاية مطاف محسوس معقول على نحو ما بحيث يمكن تحقيقه وإقامة الدليل عليه بشكل مضبوط .

ومعنى أن النظرية « تعمل » هو وفاؤها بكلا هذين الأمرين . والكَبْسُ محكم جداً هنا لدرجة أنه لا يدع أى مجال للمجازفة بالقياس إلى أى فرض . إن نظريتنا تُكْبَسُ وتُسَفَّنُ وتحكم وتضبط أكثر من أى شىء آخر .

ومع ذلك توجد أحياناً قواعد نظرية بديلة — تتطابق وتتوافق سواء بسواء مع كل الحقائق التى نعرفها ، ثم بعد ذلك نختار من بينها لأسباب شخصية ذاتية .

فنحن نختار نوع النظرية التى لدينا بشأنها سابق تحيز ، ونحن نتبع « الرشاقة » أو « الاقتصاد » .

وفى هذا الصدد يقول كلارك ماكسويل « إنه لذوق علمى مجدب قصيف » أن يختار المرء المفهوم الأكثر تعقيداً من بين مفهومين متعادلين فى البيِّنة سواء بسواء ، وأحسب أنكم توافقونه على ذلك .

إن الحقيقة فى العلم هى ما تعطينا الحد الأعلى الممكن من كمية التعويض والترضية والوفاء والسداد والغبطة ، بما فى ذلك الذوق ، ولكن الموافقة أو الانطباق على كل من

الحقيقة السابقة والواقع المستحدث هو دائماً أكثر المطالب تعسفاً وصلفاً .

لقد جست بكم خلال صحراء كثيرة الرمال : ولكننا الآن ، إذا سمحتم لى بأن أقول عبارة دارجة تجرى على لسان الصعاليك ، سنبدأ فى تذوق اللبن فى جوزة الهند .

وهنا يطلق علينا نقادنا من أصحاب المذهب العقلى مدافعهم بلا هوادة ، ولكى نرد كيدهم فإن ذلك سيخرجنا من هذا الجفاف والتشريق إلى رؤية كاملة لبديل فلسفى خطير الشأن .

إن حسابنا للحقيقة هو حساب للحقائق فى صيغة الجمع لسبل من الإفضاء والإرشاد ، تنقض بالبرهان أو تدفع بالحجة . ولكونها تشترك فى هذه الخصيصة فإنها تجزي . إنها تجزى بإدخالنا فى . . أو إرشادنا نحو جزء معين من نظام ينغمس فى نقاط متعددة فى مدركات حسية ، قد ننسخها عقليا أو لا ننسخها ، ولكننا نصبح الآن ، على أية حال ، فى نوع من التعامل معها يُحَدَّدُ ويُسَمَّى ، إبهاماً ، بالتحقيق .

إن الحقيقة بالنسبة لنا اسم جمعى دال على سبل التحقيق تماما كالصحة والثروة والقوة الخ . . . فهى أسماء لسبل

أخرى ترتبط بالحياة ويُسعى فى طلبها أيضا ، لأن السعى فى طلبها يجزى .

فالحقيقة تُصْنَعُ ، تماما كالصحة والثروة والقوة فى سياق الخبرة ومجراها .

وهنا يشرع المذهب العقلى ، فورا ، كل أسلحة هجومه فى وجهنا ويشن علينا الحرب . وإنى ليمكننى أن أتخيل واحدا من أصحاب المذهب العقلى يتحدث كما يلى :

« الحقيقة لا تُصْنَع . . إنها تُدرك وتحرز ، حيث إنها علاقة فريدة لا تقوم بخدمة أى سبيل وإنما تنطلق كالسهم فوق رأس الخبرة وتصيب واقعها كل مرة . إن اعتقادنا بأن ذلك الشىء هناك على حائط ساعة ، اعتقاد حقيقى صحيح سابقا ، على الرغم من أنه لا أحد فى تاريخ العالم برمته ينبغى له أن يقيم الدليل عليه .

إن الصفة المجردة لقيامها فى تلك العلاقة الاستشرافية هى ما يجعل أية فكرة تحوزها ، صحيحة سواء أكان هناك تحقيق أم لا . أنتم معشر البراجماتيين تضعون العربة أمام الحصان بجعلكم الحقيقة تكمن فى سبل تحقيق .

فهذه السبل ليست سوى علامات على وجودها ، مجرد

طرقنا العرجاء للاستثبات بعد الحقيقة ، من أىٍّ من أفكارنا قد حازت من قبل الصفة المدهشة .

إن الصفة نفسها أو الكيف ذاته سرمدى مثل كل جوهر وطبيعة . والأفكار تشارك فيه بصفة مباشرة كما تشارك فى البطلان أو فى الانْبِتَات . وهذه الصفة أو الكيف لايمكن تحليلهما إلى نتائج براجماتية » .

إن كل استحسانية لكل هذا الخطاب العقلى المقذع مردها إلى الحقيقة التى سبق لنا أن نوهنا بها مرارا وتكرارا . فى عالمنا ، أى المفعم على النحو الذى هو عليه بالأشياء المتماثلة فى الأنواع والمرتبطة مشاكلة ومجانسة كذلك ، فإن تحقيقا واحداً يكفى للآخرين من نوعه . وإحدى الفوائد العظمى لمعرفة الأشياء هى عدم الاتجاه إليها بقدر الاتجاه إلى أقرانها ، وخصوصا للحديث الإنسانى عنها .

ومن ثم فإن كيف الحقيقة الذى تم بلوغه قبل الشىء يعنى براجماتيا حقيقة أن أفكارا لا حصر لها فى مثل هذا العالم تعمل على نحو أحسن بوساطة تحقيقها غير المباشر أو الممكن مما تعمل بتحقيقها المباشر أو الفعلى فى واقع الأمر .

وعلى هذا فإن الحقيقة قَبْلَ الشىء تعنى فقط القابلية لإقامة الدليل عليها ، وإلا فهى حالة من الحالات التى تزخر

بها جعبة صاحب المذهب العقلى من رصيد الحيل فيعالج اسم واقع الظاهرة الملموس كوحدة مستقلة سابقة فى الزمن ويضعها وراء الواقع كتفسير له .

وفى هذا الصدد يقتبس البروفسور ماش قولا مأثورا ألمانيا جاء على لسان ليسنج هذا نصه :

يقول چاك الصغير الماكر لابن عمه فريتز : « كيف يمكن أن يكون هذا هكذا يا ابن العم فريتز ؛ أن أغنى الناس فى العالم طرًّا هم على وجه التحديد الذين لديهم معظم المال ؟ » .

إن چاك الصغير الماكر يعالج مبدأ « الثروة » كشىء ذى صفة معينة تميزه عن الحقائق التى يستدل عليها من كون الرجل ثريا . إنها تتقدمها تاريخيا ، حيث إن الحقائق فى هذه الحالة تصبح فقط ضربا من التلاقى أو الموافقة الثانوية مع الطبيعة الجوهرية للرجل الثرى .

وفى حالة « الثروة » فإننا جميعا نتبين الخطأ المنطقى ، فنحن نعلم أن الثروة ليست سوى اسم لسبل محسوسة ملموسة تلعب فيها حياة بعض الناس دورا ، وليست تفوقا طبيعيا مبرزا يوجد فى السيدين روكفلر وكارنيچى وليس فى بقيتنا .

وكالثروة ، فإن الصحة أيضا تعيش فى واقع الأمر ، تعيش

فى الشيء ؛ إنها اسم دال على سبل وعمليات كالهضم والدورة الدموية والنوم الخ . . . تمضى فى يسر ورخاء على الرغم من أننا فى هذا المثال بالذات أكثر ميلا إلى التفكير فيها على اعتبار أنها مبدأ ، وإلى القول بأن الرجل يهضم جيداً وينام جيداً لأنه يتمتع بصحة جيدة .

أما فيما يتعلق « بالقوة » ، فنحن فيما أحسب ، لانزال أكثر « عقلية » ، وأكثر ميلا قطعا إلى معاملتها على أنها تفوّق أو تبريز موجودة من قبل فى الرجل وموضحة تفسيرية لمنجزات عضلاته الهرقلية .

وفيما يختص « بالحقيقة » فإن معظم الناس يتجاوزون كل حد تماماً ، ويعاملون قول المذهب العقلى كشيء واضح بذاته . ولكن — فى الواقع — كل هذه الكلمات المُعَرَّفَةِ « بأل » متشابهة بالضبط ، فالحقيقة توجد قبل الشيء (ante rem) بقدر ما توجد الأمور الأخرى ، كثرة أم قلة سواء بسواء .

إن أصحاب الفلسفة الكلامية ، على منوال أرسطو ، اهتموا اهتماما كثيرا بالفرق بين العادة والتصرف ، فالصحة فى الصنيع (in actu) تعنى ، من بين أشياء أخرى ، النوم الجيد والهضم الجيد ، ولكن الرجل الصحى لا يتطلب أن يكون نائماً دائماً أو هاضما دائماً أكثر مما يحتاج الرجل الثرى إلى أن

يكون متعاطيا أو مباشرا للمال دائماً أو الرجل القوى رافعاً الأثقال دائماً .

كل هذه الصفات تهبط إلى مقام العادات ، بين أوقات ممارستها . وكذلك فإن الحقيقة تصبح عادة لبعض أفكارنا وعقائدنا فى فترات راحتها من مناشطها التحقيقية . ولكن تلك المناشط هى أصل المسألة برمتها ومصدرها ، وهى الشرط اللازم لوجود أى عادة قائمة فى الفاصلات .

ومن ثم فإن « الحقيقى » باختصار جداً ليس سوى المطلوب النافع الموافق فى سبيل تفكيرنا ، تماما مثلما أن « الصحيح » ليس سوى المطلوب النافع الموافق فى سبيل سلوكنا

مطلوب ونافع وموافق على أى نحو أيا ما كان تقريباً ، مطلوب ونافع وموافق فى المدى الطويل وعلى الإجمال طبعاً ؛ لأن ما يلاقى بملاءمة وموافقة وأهلية كل الخبرة المنظورة لن يلاقى بالضرورة كل الخبرات الأبعد بنفس الموافقة والملاءمة والأهلية سواء بسواء .

فالخبرة كما نعلم لها طرقها من الفوران والغليان ، ولها وسائلها التى تجعلنا نصحح قواعدنا الراهنة .

والحقيقى « على الإطلاق » بمعنى ما ، لن تغيره أبداً أية خبرة ، بعد ذلك هو نقطة النظر المثالية (فى الفنون) التى

تتصور أن كل حقائقنا المؤقتة سوف تتجه نحوها ميلا وتقاربا .

وهى تماثل الرجل الحكيم الذى بلغ حد الكمال وتضارع الخبرة الكاملة على الإطلاق ، وإذا قدر لهذه المثل العليا أن تتحقق أبداً فإنها سوف تتحقق كلها معاً .

وفى غضون ذلك يتعين علينا أن نعيش اليوم وفقاً لأية حقيقة يتسنى لنا الحصول عليها الآن وأن نكون مستعدين غداً لأن ندمغها بالباطل .

إن علم الفلك البطليموسى والفراغ الإقليدیسى والمنطق الأرسطوى وميتافيزيقيا الفلسفة الكلامية ، كانت مطلوبة ونافعة لعدة قرون ، ولكن الخبرة الإنسانية فارت وتعدت تلك الحدود ، ونحن الآن نسمى هذه الأمور صحيحة نسبياً فقط أو صحيحة فى نطاق تلك الحدود من الخبرة . أما « على وجه الإطلاق » فهى باطلة لأننا نعرف أن تلك الحدود كانت عرضية وطارئة ، وربما تكون قد استشرفها أصحاب النظريات القدامى تماماً كما هو الشأن على يد المفكرين الراهنين .

وعندما تفضى الخبرات الجديدة إلى أحكام استعادية ، باستعمال الزمن الماضى ، فإن ما تفوه به هذه الأحكام كان حقيقياً على الرغم من أى مفكر ماض لم يسبق له أن اقتيد إلى هناك .

وعلى حد تعبير مفكر دانماركى فإننا نعيش إلى الأمام ولكننا نفهم إلى الوراء .

إن الحاضر يلقى ضوءاً ورائياً على سبل العالم السابقة ، وربما كانت سُبُلَ حقيقةٍ بالنسبة لمن عاشوا على مسرح أحداثها ، ولكنها لم تعد كذلك بالنسبة لامرئ يعلم ما ظهر وبان من القصة بعد ذلك .

هذه الفكرة التنظيمية المنسقة لحقيقة كامنة ممكنة أحسن ستنشأ فيما بعد ، ومن المحتمل أن ترسخ يوما ما على وجه الإطلاق ، ولها سلطات التشريع بأثر رجعى . . . . ، تولى وجهها مثل كل الأفكار البراجماتية نحو تماسك الواقع ومحسوسيته ونحو المستقبل .

ومثل أنصاف الحقائق فإن الحقيقة المطلقة لابد لها وأن تصنع ، تصنع كعلاقة اتفاقية عرضية لنمو كتلة من الخبرة التحقيقية تسهم فيها بنصيبها الأفكار نصف الحقيقية على طول الخط .

لقد سبق لى أن تشبثت بحقيقة أن الحقيقة تصنع إلى حد كبير من الحقائق السالفة .

إن عقائد الإنسان فى أى وقت هى من الوفير المختزن من الخبرة إلى حد كبير ، ولكن المعتقدات هى نفسها

أجزاء من المجموع الكلى لخبرة العالم ، ومن ثم تصبح مادة لعمليات الوفر والاختزان المستقبلة .

ومادام الواقع يعنى واقعا قابلا للممارسة والخبرة ، فكلا الواقع والحقائق التى يكتسبها الناس عنه فى حالة تغير وتبدل وانتقال مستمرة — تغير وتبدل وانتقال نحو هدف محدد ربما ، ولكنه لا يزال تغيرا وتبدلا وانتقالا .

يستطيع الرياضيون أن يحلوا المسائل بمتغيّريْن اثنين ؛ فعلى أساس نظرية نيوتن مثلا ، فإن التسارع يتغير مع المسافة ولكن المسافة أيضا تتغير مع التسارع . وفى ميدان سبل الحقيقة فإن الوقائع تأتى مستقلة وتحدد معتقداتنا مؤقتا وشرطيا ، ولكن هذه المعتقدات تجعلنا نتصرف ، وبقدر ما تسرع فى ذلك ، فإنها تضع أمام ناظرنا أو توجد وقائع جديدة تعيد تحقيق معتقداتنا والبت فيها طبقا لذلك .

ومن ثم فإن كل لفة أو كرة الحقيقة وهى تدور وتتدحرج ، هى نتاج تأثير مزدوج .

فالحقائق تنبثق من الوقائع .

ولكنها تنغمس قدما فى الوقائع مرة ثانية وتضيف إليها ، والوقائع الجديدة بدورها تخلق أو تكشف عن حقيقة جديدة (الكلمة محايدة) . . . وهكذا إلى ما لا نهاية .

« والوقائع » نفسها فى غضون ذلك ليست حقيقية وإنما هى وقائع فحسب . . . مجرد كائنة .

أما الحقيقة فهى وظيفة العقائد التى تبـــدأ وتنتهى فيما بينهما .

إن الحالة شبيهة بنمو كرة الثلج ، الذى مَرَدُّه إلى توزيع الثلج من جهة وإلى الدفعات المتتالية للأولاد من جهة أخرى مع هذين العاملين مشتركين معاً فى تحديد بعضهما استمرارا وتواترا وتوالياً .

إن أعظم النقاط المصيرية اختلافاً بين كون المرء عقلياً وكونه براجماتياً تبدو الآن أمام ناظرنا كاملة واضحة .

الخبرة فى حالة تغير وتبدل وانتقال ، واستثباتاتنا السيكولوجية للحقيقة فى حالة تغير وتبدل وانتقال — ذلك هو أقصى ما يسمح به المذهب العقلى ولكنه لن يسمح أبدا بأن الواقع نفسه أو الحقيقة نفسها فى حالة تغير وتبدل وانتقال . إن الواقع قائم كاملا وجاهزا من السرمدية ؛ ذلك ما يُصِرُّ عليه المذهب العقلى ، واتفاق أفكارنا معه هو تلك الفضيلة الفريدة الفذة فيها ، والتى لا سبيل إلى تحليلها ، والتى سبق للواقع أن أخبرنا بها .

وبموجب ذلك التفوق الذاتى الجوهرى ، فإن حقيقتها لا شأن لها بخبراتنا ، إنها لا تضيف شيئاً لمحتوى الخبرة .

ولا تحدث أى فرق بالقياس إلى الواقع الحقيقى نفسه . إنها حادث ، عرضاً ، وواقع ، اتفاقاً ومصادفةً ، إنها غير متحركة جامدة هامدة مجرد انعكاس فحسب . إنها لا توجد وإنما تعتقد أو تدرك . إنها تنتمى إلى بعد آخر يختلف عن بعد الوقائع أو علاقات الواقع . وبالاختصار فإنها تنتمى إلى البعد المعرفى . وبهذه الكلمة الضخمة « المعرفى » يغلق المذهب العقلى باب المناقشة . جفت الأقلام وطويت الصحف . وهكذا ، تماماً مثلما تولى البراجماتية وجهها شطر المستقبل نجد أن المذهب العقلى يولى وجهه ثانية ، هنا ، إلى الخلف شطر الخلود الماضى . وإمعاناً فى الإخلاص لعادته المتأصلة ، فإن المذهب العقلى ينكفىء إلى المبادئ ويعتقد أنه بمجرد أن يسمى « مُجَرَّدا » ما ، فإن لدينا حلا فاصلا قاطعاً .

إن ما تتمخض عنه الآثار الهائلة بالنسبة للحياة لما يترتب على هذا الفرق المتطرف فى النظرة ، لن يصبح واضحاً وضوحاً جلياً إلا فى محاضراتى الأخيرة .

على أننى أرغب ، فى غضون ذلك ، فى أن أختم هذه المحاضرة بأن أبين أن سمو المذهب العقلى لن ينجيه من الخبل العقلى .

عندما ينصب كلامك بصفة رئيسية على سؤال أنصار المذهب العقلى ، بدلا من اتهام البراجماتية بتدنيس وتلويث وانتهاك فكرة الحقيقة ، بأن يحددوا هم لك فكرة الحقيقة ويفسروها بأن يقولوا بالضبط ماذا يفهمون هم منها ، فإن المحاولتين الأكيدتين الوحيدتين اللتين تخطران ببالى هما الآتيتان :

١ ــ « الحقيقة هى نظام القضايا التى تملك الدعوى بلا قيد ولا شرط بأن لها الحق فى أن يُعترف بأنها صحيحة وشرعية »(*) .

٢ ــ « الحقيقة اسم دال على كل تلك الأحكام التى نجد أنفسنا مجبرين على إصدارها بنوع من الواجب الإلزامى ضربة لازب »(**) .

وأول شيء يصيبك لأول وهلة من مثل هذه التعريفات هو تفاهتها التى تبلغ حداً لا يقال . إنها تعريفات صحيحة على الإطلاق طبعاً ، ولكنها عديمة الأهمية على الإطلاق حتى نعالجها براجماتيا . ماذا نقصد بكلمة « دعوى » هنا ؟ وماذا نقصد بكلمة « واجب » ؟

A.E. Taylor, Philosophical Review, Vol. Xiv, P.288 (*)

H. Rickert, Der Oegnestand der Erkenntniss, (**) Chapter on, 'Die Urtheilsnothwendigkeit'

وكأسماء جمع مجملة للأسباب الملموسة التى تُعَلِّلُ لماذا يكون التفكير بالطرق الصحيحة مطلوباً ونافعاً بشكل شامل للناس الفانين ، فلا جناح من التحدث عن دعاوى من جانب الحقيقة يتعين الاتفاق معها ، ولا جناح من القول بالتزامات من جانبنا توافق عليها .

إننا نشعر بكل من الدعاوى والالتزامات ، وإنا لنشعر بها من أجل تلك الأسباب عينها .

بيد أن العقليين الذين يتحدثون عن الدعوى والالتزام يقولون بصراحة ووضوح إنهما لا شأن لهما ألبتة باهتماماتنا العملية أو أسبابنا الشخصية .

إنهم يقولون إن أسبابنا التى تحدو بنا إلى الموافقة ، وقائع سيكولوجية نسبية بالقياس إلى كل مفكر على حدة وإلى مصادفات وأحداث حياته . إنها بينته ودلالته فحسب ، وليست جزءاً ، بأى حال من حياة الحقيقة ذاتها . ذلك أن تلك الحياة تنجز نفسها فى بُعد منطقى بحت ، أو معرفى بحت ، على اعتبار أنه بعد مميز مختلف تماما عن البعد السيكولوجى ، وأن دعاواه متقدمة تاريخيا على كل الحوافز الشخصية مهما تكن ، وتعلو عليها وتتجاوزها . وعلى الرغم من أنه لا ينبغى للإنسان أو الله أن يستثبت الحقيقة أبداً ،

فإن اللفظ مع ذلك لا يزال يتعين تفسيره وتحديده على أنه ما ينبغي استثباته والاعتراف به .

لم يسبق أن وجد مثل أكثر تماما وأناقة لفكرة انتزعت واستخلصت تجريداً من محسوسات الخبرة ثم استعملت بعد ذلك لمعارضة وإنكار ومحو ما انتزعت واستخلصت تجريداً منه .

إن الفلسفة والحياة العادية زاخرتان بالأمثلة المشابهة . إن « الخطأ المنطقى للعاطفى » هو سكب الدموع على العدالة المجردة ، والكرم المجرد ، والجمال المجرد . . الخ . . دون أن تعرف أبدا هذه الصفات عندما تقابلها فى الشارع ، لأن الظروف والأحوال تجعلها مبتذلة ودارجة وشائعة .

وعلى هذا فإنى أقرأ فى السيرة المطبوعة طبعة خاصة لشخصية بارزة من عقول أصحاب المذهب العقلى ما يلى : « لقد كان من العجيب أن أخى الزاخر بالإعجاب للجمال المجرد ، لم يكن لديه أى تحمس أو شغف بفن العمارة أو الرسم أو الزهر » .

وفى آخر مؤلف فلسفى قرأته ، أجد عبارات مثل الآتية :

« العدل مثالى . . . مثالى لا غير . فالمنطق يدرك أنه ينبغى أن يوجد ولكن الخبرة تبين أنه لا يمكن . . .

والحقيقة التي ينبغي أن تكون ، لايمكن أن تكون . إن الخبرة تشوه المنطق . وبمجرد أن يدخل المنطق الخبرة فإنها تصبح مناقضة للعقل » . . .

إن خطأ صاحب المذهب العقلي ، المنطقي هنا هو بالضبط مثل خطأ العاطفي ، المنطقي . فكلاهما يستخرج صفة من جزئيات الخبرة الموصلة ويجدها في غاية النقاوة عندما تستخرج بحيث يقابلان بينها وبين كل حالة على حدة وجميع الحالات الموحلة كطبيعة مضادة وأسمى .

إنه من طبيعة الحقائق أن تُصَحَّحَ وتُرَسَّخَ وتُحَقَّقَ . إنه لمن المجزى أن تصحح أفكارنا وتدفع بالمشروعية . إن التزامنا فى البحث عن الحقيقة جزء من التزامنا العام نحو فعل ما يجزى .

إن الوفاء والجزاء والأرباح التي تجلبها الأفكار الصحيحة هي العلة الوحيدة لواجبنا فى اتباعها واقتفاء أثرها .

إن الحقيقة لا تقيم أى نوع من الدعوى أو تفرض أى ضرب من الالتزام يختلفان عما تفعل الصحة أو الثروة . كل هذه الدعاوى شرطية . فالفوائد المحسوسة والمنافع الملموسة التي نكسبها هي ما نعنيه بتسمية السعي في المطلب واجباً .

وفى حالة الحقيقة فإن العقائد غير الصحيحة تنفث سمومها

بخبث فى المدى الطويل مثلما تؤدى العقائد الصحيحة عملها ودورها بنفع وفائدة .

فإذا تحدثنا نظرياً وتجريداً ، فإن صفة « صحيح » يمكن أن يقال من ثم ، إنها تزداد نفاسة على الإطلاق ، وصفة غير صحيح أو « باطل » تزداد لعنة : فإحداهما يمكن أن تسمى خيرا ، والأخرى شرا بدون قيد ولا شرط .

ومن ثم ينبغى لنا أن نفكر فى الحق وأن نعرض عن الباطل حتما .

ولكننا إذا عاملنا كل هذا التجريد معاملة حرفية ووضعناه موضع المعارضة مع منبته الأم فى الخبرة ، فانظروا أى موقف مناقض للعقل ومناف للطبيعة نزج بأنفسنا فيه . إننا لا نستطيع عندئذ ، أن نتقدم خطوة إلى الأمام فى تفكيرنا الواقعى . متى سأعترف بهذه الحقيقة ومتى سأعترف بتلك ؟ هل سيكون الاعتراف جهرا ؟ أم سرا ؟ وإذا كان أحيانا جهرا وأحيانا سرا ، فأيهما الآن ؟

متى يجوز وضع حقيقة فى مخزن التبريد فى دائرة المعارف ؟ ومتى ستبرز للجهاد ؟

هل يجب على دائماً أن أكرر حقيقة أن ٢ × ٢ = ٤ لأنها صاحبة دعوى خالدة فى الإقرار بها ؟ أم هل تكون أحيانا غير ذات موضوع ؟

هل يجب على أفكارى أن تثوى ليلا ونهارا قابعة فى أصفاد ذنوبى الشخصية وعيوبى ، لأننى عندى هذه الذنوب والعيوب حقاً ؟ أم يجوز أن أغرقها وأتجاهلها لكى أكون وحدة اجتماعية وقورا مهذبة ، وليس كتلة من انقباض الصدر الكظيم العليل ومن الاعتذار والمنافحة ؟

من الجلى جداً ، أن التزامنا بالاعتراف بالحقيقة ، أبعد ما يكون عن كونه بلا قيد ولا شرط ، أمر شرطى بدرجة كبيرة .

إن الحق مكتوبا بحرف التاج وبصيغة المفرد يطالب بالتسليم به والإقرار به مجردا طبعا ، ولكن الحقائق الملموسة بصيغة الجمع لا تتطلب التسليم بها إلا عندما يكون التسليم بها نافعا لبلوغ مأرب وقضاء وطر .

إن الحق يجب دائما أن يفضل على الباطل عندما يرتبط كلاهما بالموقف ، ولكن عندما لا يرتبط أى منهما بالموقف فإن الحق يتساوى مع الباطل فى كونه ليس واجبا .

فإذا سألتنى كم الساعة وقلت لك إننى أعيش بالمنزل رقم ٩٥ شارع ارفنج ، فإن إجابتى قد تكون حقا صحيحة ولكنك لا تجد سببا يجعل من الواجب علىّ أن أعطيها . وإذا أعطيتك عنوانا كاذبا فالأمر سيان بالنسبة للغرض .

بهذا التسليم بأن هناك شروطا تقيد تطبيق الحتمى المجرد الذى لا مندوحة عنه ، فإن المعالجة البراجماتية للحقيقة تجرفنا بكل قوتها . إن واجبنا الذى يحتم علينا الاتفاق مع الحقيقة ، يبدو لنا مبينا على أجمة تامة من قضاء المآرب المحسوسة وجر المغانم الملموسة . عندما انتهى بركلى من تفسير ما يقصد الناس بالمادة ، ظن الناس أنه ينكر وجود المادة .

وعندما يفسر شيلر وديوى الآن مايقصد الناس بالحقيقة ، فإنهما يُتَّهمان بإنكار وجودها . ويقول ناقدوهم إن هؤلاء البراجماتيين يحطمون كل المعايير الموضوعية ، ويستوى عندهم الخبل والحكمة إذ يضعونهما على مستوى واحد .

ومن العبارات الاصطلاحية المحببة لديهم فى وصف مذهب شيلر ومذهبي هى أننا شخصان نحسِب أنه ، بقول المرء أى شىء يجد من السرور أن يقوله وأن يسميه الحقيقة ، فإنك بذلك تحقق كل مطلب براجماتى . وإنى لأترك لكم الحكم فيما إذا كانت هذه التهمة قذفا ناهشا للأعراض أم لا ؟ !

وليس ثمة من يرى نفسه أشد حبسا وأسرا من أى إنسان آخر ، أكثر من البراجماتى الذى يحس أنه واقع بين شقى الرحى ، بين جُمَّاعِ رصيد الحقائق المعتصرة من الماضى ، وبين إكراه وإجبار وإلزام عالم الحس من حوله ، فمن ذا الذى

يشعر أكثر منه بالضغط الهائل للتحكم الموضوعى الذى تؤدى عقولنا تحته وظائفها ؟ .

وإذا تصور أى امرئ أن هذا القانون رِخْوٌ ليِّنٌ سائب فليحافظ على ما تأمر به هذه الوصية يوماً واحدا . . . كما يقول امرسون .

لقد سمعنا كثيراً فى المدة الأخيرة عن فوائد الخيال واستعمالاته فى العلم . ولقد حان الوقت لكى نحث على استعمال قليل من الخيال فى الفلسفة .

إن إحجام بعض نقادنا عن قراءة أى شىء ، اللهم إلا أسخف المعانى الممكنة من بين سطور ما نكتب ، أمر شائن قبيح يخزى خيالهم بشكل لا يقل عن أى شىء آخر أعرفه فى التاريخ الفلسفى الحديث .

إن شيلر يقول إن الحقيقى هو ذلك الذى « يعمل » و « يؤدى » وبناء على ذلك فهو يُعامَل كشخص يحدد التحقيق هبوطا وإسفافا إلى الدرك الأسفل من المنافع المادية .

وديوى يقول إن الحقيقة هى ما تعطى ترضية وإشباعا أو « اكفاء » .

وبناء على ذلك فهو يعامل كشخص يعتقد فى تسمية كل شىء حقيقيا بحيث يكون ، بدرجة كونه حقيقيا ، سارا .

وليس ثمة ريب فى أن نقادنا يحتاجون إلى مزيد من

الخيال عن الوقائع . لقد حاولت بكل إخلاص أن أمد خيالى وأن أقرأ أحسن معنى ممكن يتسنى استخلاصه من المفهوم العقلى ولكنى أقر بالاعتراف بأنه لا يزال يحيرنى تماما .

إن فكرة حقيقة تدعونا إلى الاتفاق معها وتدعونا إلى ذلك بدون إبداء أية أسباب سوى أن دعواها « بلا قيد وشرط » أو « استشرافية » سموًّا وعلوًّا ، فكرة لا أستطيع لها فهما أو فقها .

إننى أحاول أن أتصور نفسى كما لو كنت الحقيقة الوحيدة فى العالم ، ثم أتصور بعد ذلك ماذا سأدعى بعد ذلك أكثر من ذلك ، إذا سُمح لى بذلك .

إذا بدا لكم أن تقترحوا إمكان دعواى بأن عقلا كان عليه أن يولد من الفراغ خاوياً فاقداً المعنى ويقف ويحاكينى وينسخنى ، ففى وسعى حقاً أن أتخيل ما يمكن أن يعنيه التقليد والنسخ ، ولكنى لا أستطيع أن أستحضر أى حافز كما تُستحضر الشياطين والجن بالسحر .

أما أى نفع أو خير يعود علىَّ إذا قُلِّدت ونُسِخْتُ ، أو أى نفع وخير يعود على ذلك العقل إذا قلدنى ونسخنى إذا كانت النتائج الأبعد تحذف وتلغى صراحة ومن حيث المبدأ كحوافز للدعوى (كما هو الشأن على يد سلطات

وحجج أنصار المذهب العقلى) . . . فهذا أمر لا أستطيع سبْرَ غوره .

عندما حمل المعجبون الإيرلندى فوق كرسى لا قعر له ، على الأكتاف إلى مكان المأدبة قال : « يقيناً ، لولا ما فى الأمر من تكريم وشرف لكان أولى بى أن أجىء سيرا على الأقدام » .

وكذلك الأمر هنا : لولا ما فى الأمر من تكريم وشرف ، لكان من المحتمل أن أظل بدون نسخ .

إن النسخ واحد من الأساليب الأصلية الحقيقية للمعرفة (ولسبب عجيب لا ندريه يبدو أن معاصرينا من الاستشرافيين يسقطون بعضهم فوق بعض ، ويوقعون ببعضهم بعضاً لكى ينبذوه ويجحدوه) ولكننا عندما نتجاوز النسخ ونرتد إلى أشكال أو صيغ غير مسماة من الموافقة من النوع الذى يفكر صراحة أنه إما منسوخ وإما موجه ، وإما مركب ، وإما يندرج تحت أية سبل أخرى تحدد براجماتياً ، فإن ماهية الاتفاق المطلوب تصبح غير مفهومة تماماً مثل علته سواء بسواء .

فليس فى الوسع تصور تفسير أو مثال له .

إنه تجريد لا معنى له على الإطلاق(*) .

وبكل تأكيد فإنه فى ميدان الحقيقة هذا ، فإن البراجماتيين – وليس العقليين – هم الفئة الأصدق دفاعاً عن تعقلية الكون .

(*) ولست ناسيا أن البروفسور ريكيرت منذ زمن بعيد طلق فكرة الحقيقة برمتها القائلة بأنها مؤسسة على الاتفاق مع الواقع . فالواقع ، عنده هو أيما شيء يتفق مع الحقيقة والحقيقة تبنى فقط على واجبنا الأولى . هذا الهروب الوهمى بالإضافة إلى اعتراف المستر چوشيم الأمين بالفشل والإخفاق فى كتابه طبيعة الحق "The Nature of Truth" يبدو فى نظرى علامة من علامات إفلاس المذهب العقلى عندما يعالج هذا الموضوع . إن ريكيرت يعالج جزءا من الموقف البراجماتى تحت عنوان يسميه « النسبية المعرفية » وليس فى وسعى أن أناقش نصه هنا . ويكفى القول بأن حجته فى ذلك الفصل أوهى من خيط العنكبوت لدرجة لا يكاد المرء يصدقها فى كاتب قدير كهذا بصفة عامة .

المحاضرة السابعة

البراجماتية والانسية

إن ما يحجِّر قلب كل إنسان أناقشه فى وجهة نظر الحقيقة التى أجملتها فى محاضرتى الأخيرة ، هو ذلك المعبود النمطى للقبيلة ، فكرة الحوم ، الذى يُتَصَوَّرُ على أنه الإجابة الوحيدة ، مُعَيَّنَةً ومحدودةً وكاملة ، عن اللغز الأوحد الثابت المُعْتَقَدُ أن العالم يقدمه .

ومن أجل التقاليد الشائعة ، فمن الأحسن إذا كانت الإجابة مبهمة وغامضة وتكهنية لكى توقظ بحد ذاتها الدهشة والحيرة كلغز من الدرجة الثانية مقنعة وخفية بدلا من أن تسفر وتفصح عما عسى أن تحتويه أعماقها .

إن كل الإجابات بالكلمات المفردة العظمى عن لغز الدنيا مثل الله ، والواحد ، والعقل ، والناموس ، والروح ، والمادة ، والطبيعة ، والاستقطابية ، والسبيل الجدلى (فى مذهب أفلاطون) والفكرة ، والذات ، والحقيقة المطلقة (بصفتها الروح العليا التى تتمثل فيها الطبيعة المثالية) ، هذه كلها تستمد الإعجاب الذى أغدقه الناس عليها من هذا الدور المبهم الغامض التكهنى .

فعند هواة الفلسفة ومحترفيها على السواء فإن الكون يتمثل كنوع عجيب من أبي الهول المحير المتحجر الذى تتألف جاذبيته بالنسبة للناس من مناهضة مناوئة مملة اقواه الاستنبائية المقدّسة .

الحق : ياله من معبود كامل لعقل صاحب المذهب العقلى ! لقد قرأت فى رسالة قديمة — من صديق موهوب مات فى ريعان شبابه — الكلمات التالية :

« فى كل شىء ، فى العلم ، فى الفن ، فى الأخلاق والدين لابد ، وأن يكون هناك نظام واحد صحيح وكل ماعداه باطل » .

لشدما تمثل هذه العبارة مبلغ حماسة مرحلة معينة من مراحل الشباب !

وفى سن الواحد والعشرين نهض لمثل هذه المناجزة ونتوقع أن نجد النظام إياه .

وما خطر ببال معظمنا أبداً ، حتى فيما بعد ، أن سؤال ما هو الحق ؟ ليس هو بيت القصيد ، وليس هو السؤال الحقيقى (لكونه منفصلا عن كل الظروف والشروط) . وإن فكرة الحقيقة برمتها هى تجريد من واقع الحقائق بصيغة

الجمع ، مجرد عبارة تلخيصية مفيدة مثل اللغة اللاتينية أو القانون .

إن قضاة القانون العام يتحدثون أحياناً عن القانون ، ومعلمي المدارس يتحدثون عن اللغة اللاتينية بطريقة تجعل السامعين يظنون أنهم يعنون وحدات موجودة سابقاً قبل الأحكام أو الكلمات أو الإعراب بحيث تحددها وتفسرها جلاء وصراحة وبغير إبهام وتلزمها بالطاعة .

بيد أن أقل قدر من التأمل يجعلنا نرى أنهما بدلا من كونهما مبادئ من هذا النوع ، فإن كلا من القانون واللاتيني نتائج .

إن الفروق المميزة بين السلوك القانوني وغير القانوني ، أو بين الصحيح وغير الصحيح في الكلام ، قد نمت وتطورت عرضا واتفاقا ومصادفة بين تفاعلات خبرات الناس بالتفصيل . ولا توجد طريقة أخرى تنمو بها الفروق المميزة بين الصحيح والباطل سوى تلك .

إن الحقيقة تطعم نفسها بالحقيقة السابقة وتعدلها إبان ذلك ، وفي خلال هذا السبيل تماما مثلما يطعم الاصطلاح الوضعي في اللغة نفسه بالاصطلاح السابق ، ويطعم القانون نفسه بالقانون السابق .

إذا توافر للقاضي قانون سابق وقضية جديدة ، فثق أنه سيفتل منهما قانوناً غضًّا « طازجاً » .

وإذا توافر اصطلاح لغوى سابق وكلمة عامية جديدة ، أو استعارة جديدة ، أو شذوذ غريب يصادف قبولا لدى الجمهور ، فسرعان ما ينبثق اصطلاح لغوى جديد ، حقيقة سابقة ووقائع جديدة ، ومن المحقق أن عقلنا يجد حقيقة جديدة .

ومع ذلك فى غضون هذا كله ، نزعم أن السرمدى ينشر ويبسط ، وأن العدل الأوحد السابق ، أو النحو والصرف ، أو الحقيقة ، إنما هى تومض وتتألق ، سطوعا وبهاء وأنها لا تصطنع اصطناعا .

ولكن تصوروا شابا فى قاعة المحكمة يستمع إلى قضايا ويفصل فى أمرها ، بفكرته المجردة عن القانون ، أو رقيباً للكلام يسيب نفسه بين المسارح بفكرته عن « الفصحى » ، أو أستاذاً جامعيا يضع نصب عينيه أن يحاضر عن الكون الواقعى وليس فى جعبته سوى فكرته عن الحق مبتدئا بحرف التاج ومستقاة من المذهب القَبْلى ، وتأمل أى تقدم يحققونه ؟

إن الحق والقانون واللغة لا تلبث أن ينضب معينها وتفلت منهم لأقل لمسة من الواقع المستحدث . إن هذه الأشياء تصنع نفسها فى صيرورة مستمرة ونحن نمضى قدماً .

إن حلالنا وحرامنا وصوابنا وباطلنا ، ومحرماتنا وعقوباتنا وكلماتنا وصيغنا واصطلاحاتنا اللغوية وعقائدنا ، كلها مستحدثات جديدة كثيرة ابتدعت وخلقت بحيث إنها تضيف نفسها بسرعة تقدم التاريخ مواكبة على نفس الوتيرة .

وأبعد ما تكون عن كونها مبادئ سابقة تحيي السبيل وتنعشه ، فإن القانون واللغة والحقيقة ليست سوى أسماء مجردة لنتائج السبيل .

وعلى أية حال فإن القوانين واللغات ، من ثم ، تُرى على أنها أشياء من صنع الإنسان ومن عمله .

وشيلر يطبق القياس على المعتقدات ويقترح اسم « الإنسية » للدلالة على المذهب القاضى بأن حقائقنا ، لدرجة لا سبيل إلى التثبت منها ، هى أيضا نتاج من صنع الإنسان .

فالحوافز الإنسانية تشحذ كل قضايانا ، وضروب الرضا والإشباع والغبطة الإنسانية تندس فى طوايا كل إجاباتنا ، وكل قواعدنا لا تخلو من ميل إنسانى لا يخلو من عوج على نحوما .

وهذا العنصر معقد ومتشابك ومبهم فى النتاجات كلها لدرجة أن شيلر أحيانا يكاد — فيما يبدو — يترك المسألة

قضية مفتوحة تتساءل عما إذا كان هنالك أى شىء آخر سوى ذلك .

إنه يقول : « إن العالم بالضرورة « ὕλη » — فهو ما نصنعه . وإنه لعبث لا طائل فيه أن نفسره بما كان عليه أصلا أو بما هو كائن . . معزولا عنا . إن العالم هو ما يتكون منه وما يتألف منه وما يُصنع منه . . . . ومن ثم . . . فإن العالم عجينى لدن »(*) .

وهو يضيف إلى ذلك أن فى وسعنا أن نتعلم حدود المرونة والعجينية بالمحاولة فقط ، وأن لزاما علينا أن نبدأ كما لو كان العالم عجينيا مرنا برمته ، وأن نتصرف منهجيا على أساس هذا الغرض ، وألا نتوقف إلا عندما نُزجر ونُنتهر قطعا وبتا .

هذا هو بيان شيلر فى نهاية مطافه ، أولا وقبل كل شىء ، للموقف الإنسى . ولقد عرضه ذلك لهجوم عنيف قاس .

وحيث إن فى مرجوى وقصدى أن أدافع عن الاتجاه الإنسى فى هذه المحاضرة ، لذلك سأسوق بضع ملاحظات فى هذا السياق .

Personal Idea[illegible] [illegible] 30. (*)

يقر المستر شيلر ، بأقصى ما فى طاقة أى امرئ من إطناب وتوكيد بوجود العوامل المُقاوِمَة فى كل خبرة واقعية من عمل الحقيقة التى يجب على الحقيقة الخاصة المصنوعة جديداً أن تدخلها فى حسابها ، والتى يتعين عليها أن تتفق معها عنوة . وكل حقائقنا هى معتقدات عن « الواقع » . وفى أى معتقد معين ، فإن الواقع يعمل كشىء مستقل ، كشىء وجد ولم يصطنع . واسمحوا لى هنا أن أسترجع شيئا من محاضرتى السابقة .

إنه « الواقع » هو – عموما – ما يتعين على الحقائق أنه تدخله فى حسابها(*) والجزء الأول من الواقع من وجهة النظر هذه هو جريان أحاسيسنا وتدفقها . إن المشاعر تقحم علينا إقحاما وتأتى من حيث لا ندرى من أى مصدر ولأى سبب . ولسنا نملك تحكما فى طبيعتها ونظامها وكميتها . وهى ليست صحيحة ولا باطلة ، وإنما هى كائنة فحسب .

إن ما نقوله عنها فقط ، أو الأسماء التى نخلعها عليها فقط ، أو نظرياتنا عن مصدرها وطبيعتها وعلاقاتها البعيدة ، هو ما يجوز أن يكون صحيحا أم لا .

Mr. Taylor is his Elements of Metaphysics usee this (*) excellent Pragmatic definition.

أما الجزء الثانى من الواقع ، كشىء يجب على معتقداتنا أيضا أن تدخله فى الحساب إذعانا وامتثالا ، فهو العلاقات التى تحصل بين مشاعرنا أو بين صورها ونسخها فى عقولنا .

وهذا الجزء ينقسم إلى جزئين : (١) العلاقات القابلة للتغير والتقلب والتى هى عرضية مثل علاقات الزمان والمكان ، (٢) والعلاقات الثابتة والأصلية لأنها مبنية أساسا على الطبائع الباطنية لحدودها وشروطها . وكلا النوعين من العلاقة مسألتا إدراك مباشر . وكلاهما « وقائع » .

بيد أن النوع الثانى من الواقع هو الذى يشكل الجُزَىْءَ الأهم من الحقيقة بالنسبة لنظرياتنا الخاصة بالمعرفة .

فأما العلاقات الباطنية فهى بصفة أساسية « سرمدية » ، وهى تدرك وتميز كلما قورنت حدودها المحسوسة ، ولابد لتفكيرنا — المسمى بالتفكير الرياضى والمنطقى — أن يدخلها فى حسابه سرمديا .

والجزء الثالث ، من الحقيقة ، علاوة على هذه المدركات الحسية (على الرغم من أنه مبنى عليها إلى حد كبير) هو الحقائق السابقة التى يتعين على كل بحث جديد أن يدخلها فى حسابه ويعتبرها .

وهذا الجزء الثالث هو أقلها عنادا وشكاسة كعنصر مُقَاوِم لأنه غالبا ما ينتهى بالإذعان والتسليم .

وفى تحدثى عن هذه الأجزاء الثلاثة من الحقيقة على اعتبار أنها تتحكم فى كل الأوقات فى تشكيل معتقداتنا ، فلست أفعل شيئاً سوى أننى أذكركم بما سبق أن سمعناه فى محاضرتنا السابقة .

بيد أنه مهما تكن هذه العناصر من الحقيقة ثابتة ، إلا أننا لا يزال لدينا قدر معين من الحرية فى معاملاتنا معها . خذوا مثلا مشاعرنا .

فكونها كائنة ، فأمر لا سبيل إلى تحكمنا فيه ، لا ريب . ولكن ما ننتبه إليه منها ، وما نلقى بسمعنا إليه ونجيب طلبه وندونه ونسجله ونميزه بعلامة ونؤكده توكيداً فى نتائجنا ، يتوقف على اهتماماتنا الخاصة ، ومن ثم فإنه طبقاً لما نهتم به اهتماماً مؤكداً هنا أو هناك ، فإن صياغات مختلفة متباينة من الحقيقة تنتج تبعاً لذلك .

إننا نقرأ نفس الحقائق على نحو مختلف .

فموقعة واترلو ، بنفس تفاصيلها الثابتة تنطق « بانتصار » وفوز بالنسبة لرجل إنجليزى ، ولكنها تنطق « بهزيمة » وإخفاق بالنسبة لرجل فرنسى .

وكذلك الأمر بالقياس إلى فيلسوف متفائل، فإن الكون ينطق بالانتصار والفوز ، فى حين أنه بالنسبة لفيلسوف متشائم ينطق بالهزيمة والإخفاق .

ومن ثم ، فما نقوله عن الحقيقة أو الواقع يتوقف على البعد الذى نلقى فيه بالحقيقة أو الواقع .

إن « ما » الحقيقة ملكها وشأنها ، ولكن « ماذا » تتوقف على « أى » و « أى » تتوقف علينا نحن . إن كلا جزئى الحقيقة المختص بالحس والمختص بالعلاقة أبكمان ، وهما لا يقولان شيئاً على الإطلاق عن نفسيهما . فنحن الذين يتعين علينا أن نتكلم نيابة عنهما .

وهذا البكم المختص بالمشاعر دفع رجالا من أنصار المذهب العقلى من طراز ت . ه . جرين وإدوارد كيرد إلى إبعادها وإقصائها تقريباً خارج حظيرة الاعتراف الفلسفى . ولكن البراجماتيين يرفضون المضى إلى هذا البعد .

مثل الإحساس كمثل « عميل » أو « زبون » وضع قضيته بين يدى محام ، ثم بعد ذلك يتعين عليه أن ينصت سلبيا فى قاعة المحكمة لأى تفسير أو تأويل لشئونه ، لطيفا أو كريها يجد المحامى أن إعطاءه هو الأنفع والأكثر لياقة لبلوغ مطلبه .

ومن ثم فحتى فى مجال الإحساس فإن عقولنا تبدى اختيارا تحكميا إراديا معينا . فنحن بضروب التضمن وصنوف الإدخال وألوان الحذف التى تصدر عنا ، نتتبع مدى المجال ، وبتوكيدنا وتطنيبنا نضع علامة على أماميته وخلفيته وبنظامنا نطالعه فى هذا الاتجاه أو ذاك .

وبالاختصار فإننا نتسلم كتلة الرخام ولكننا نحن الذين ننحت التمثال بأنفسنا .

وينطبق هذا على الأجزاء الخالدة من الحقيقة كذلك : فنحن « نفنط » كل ما لدينا من إدراك حسى للعلاقة الذاتية الباطنية ونرتبها بنفس الحرية وبغير تقيد سواء بسواء . إننا نطالعها فى ترتيب تسلسلى معين أو آخر ، ونُصَنِّفُها بهذه الطريقة ، أو تلك ، ونعامل واحدة أو أكثر منها على أنها أكثر أساسية ، حتى تُشَكِّلَ وتُكَوِّنَ عقائدنا عنها تلك الطوائف والمواد من الحقيقة المعروفة باسم المنطقيات والهندسيات والرياضيات حيث يكون القالب والشكل فى أى وكل منها ، اللذان يصبفيهما المجموع برمته ، من صنع الإنسان بافتضاح .

وهكذا ، وبصرف النظر عن الوقائع الجديدة التى يضيفها الناس إلى مادة الحقيقة بتصرفات حياتهم ، فإنهم قد تركوا فعلا ومن قبل بصمات أشكالهم وصيغهم العقلية على ذلك الجزء الثالث من الحقيقة برمته الذى أسميته « الحقائق السالفة » . إن كل ساعة تجلب مدركاتها الجديدة ووقائعها الخاصة بها من الإحساس والعلاقة ، لكى تؤخذ فى الحساب حقا ، ولكن كل معاملاتنا الماضية مع مثل هذه الوقائع والحقائق مدخر من قبل فى الحقائق السالفة .

وبناء على ذلك فإن أصغر وأحدث كسر من الجزءين الأولين من الحقيقة هو فقط الذى يأتى إلينا بدون المساس الإنسانى ، وهذا الكسر يتعين عليه أن « يَتَأَنْسَنَ » مباشرة ، بمعنى كونه يتوافق ويتوازن ويُضْبط ويُمَثَّل أو يتكيف على نحو ما للكتلة المؤنسنة المدمثة القائمة هناك من قبل .

وفى الواقع فإننا لا نستطيع إلا بكل مشقة ، أن نتلقى انطباعاً على الإطلاق ، فى غياب مفهوم سابق لما عسى أن يكون هناك من انطباعات ممكنة .

وعندما نتحدث عن الحقيقة « مستقلة » عن التفكير الإنسانى ، فإنها تبدو عندئذ شيئاً من الصعب جداً إيجاده . إنها تُختزل إلى فكرة ما يدخل فى الخبرة فقط ، ومع ذلك يتعين تسميته أو إحالته إلى ضرب من الحضور الآروى المتصور فى الخبرة قبل نشوء أى معتقد عن الحاضر ، قبل تطبيق أى مفهوم إنسانى .

إن ما هو أبكم وفانٍ وزائل على الإطلاق هو الحد المثالى لعقولنا فحسب . وقد نلمحه فى ومضة سريعة الزوال ، ولكننا لا نمسك به أو ندرك كنهه أبداً ، لأن ما نمسك به أو نستحوذ عليه هو دائماً بديل منه قد بَبْتَنَهُ (حوله إلى بِبْتُون) لنا تفكيرنا الإنسانى السابق ، وطهاه لاستهلاكنا .

وإذا سمح لنا بتعبير متبذل ، فلا جناح علينا من القول بأننا كلما وجدناها [تلك الحقيقة] فإنها تكون قد سبق تلفيقها وتزويرها وتزييفها .

هذا هو ما يجول بخاطر شيلر عندما يسمى الحقيقة المستقلة مجرد مُذْعِنٍ لا يقاوِم ، ونحن فقط الذين يتعين علينا أن نصطنعها .

ذلك هو معتقد شيلر عن الصميم الحاس للحقيقة : فنحن « نصادفها » (على حد تعبير برادلى) ولكننا لا نملكها .

وقد يبدو ذلك سطحياً ، مثل وجهة نظر كانت « KANT » ، ولكن بين الفئات التى فُجِّرت قبل أن بدأت الطبيعة ، والفئات التى تكون نفسها تدريجياً فى وجود الطبيعة وحضورها ، فإن الهوة القائمة برمتها بين المذهب العقلى والمذهب البراجماتى تفغر فاها .

وبالنسبة لحوارىٍّ كَانْتْ الأصيل ، فإن شيلر سوف يظل دائماً بالنسبة لكانت مثل جنية الحرجات فى الأساطير بالنسبة إلى هيبريون .

وقد يصل براجماتيون آخرون إلى عقائد أكثر إيجابية عن الصميم الحاس للحقيقة ، وقد يفكرون فى بلوغها والوصول

إليها فى طبيعتها المستقلة بأن يقشروا التغليفات واللفائف والأغطية التى هى من صنع الإنسان ، ثم يصلوا إلى كبد الحقيقة .

ـ وقد ينشئون نظريات تدلنا على من أين تأتى وتخبرنا عن كل شىء عنها ، وإذا قدر لهذه النظريات أن تعمل بكفاية وإرضاء فستكون صحيحة .

أما المثاليون الاستشرافيون فيقولون بأنه لا يوجد ثمة كبد للحقيقة ، وأن لفافة التغليفة الكاملة هى الواقع والحقيقة فى غلاف واحد . وأما فلسفة الكلام فما زالت تُعَلِّمُ أن الصميم هو مادة . فبرجسون وهيمانز وسترونج وغيرهم يعتقدون فى الصميم الحاس للحقيقة بكل شجاعة ويحاولون تفسيره . وديوى وشيلر يعاملانه « كحد » .. أى هذه التفاسير كلها هو الأصح ، أو أى تفسير من التفاسير الأخرى المناظرة لها أصح ما لم يكن التفسير الذى يثبت أخيراً أنه أكثرها كفاية وإشباعاً ؟

فمن جهة سيقف الواقع ، ومن جهة أخرى تفسير له يثبت أن من المستحيل تحسينه أو تغييره .

فإذا ثبت أن الاستحالة دائمة ، فإن صحة التفسير ستكون مطلقة . وليس فى وسعى أن أجد أى محتوى آخر للحقيقة غير هذا فى أى مكان .

وإذا كان لدى المضادين للبراجماتيين أى معنى آخر ، فليكشفوا عنه بحق السماء وليميطوا عنه اللثام ، وليتفضلوا بمنحنا حق ولوجه !

ولكونها ليست حقيقة واقعة ، وإنما فقط معتقدنا عن الحقيقة الواقعة ، فإنها ستحوى عناصر إنسانية ، ولكن هؤلاء سيعرفونه العنصر اللاإنسانى فى المعنى الوحيد الذى يمكن أن تكون فيه معرفة بأى شىء .

هل النهر هو الذى يصنع شاطئيه أو الشاطئان هما اللذان يعملان النهر ؟

هل يسير الرجل برجله اليمنى أو برجله اليسرى ، أكثر ، بالضرورة ؟

وكذلك من المستحيل سواء بسواء ، فصل الحقيقى من العوامل الإنسانية فى نمو وتطور خبرتنا الإدراكية .

فليكن هذا بمثابة أول بيان موجز عن الموقف الإنسىّ . فهل يبدو متناقضاً ؟ إذا كان ذلك كذلك ، فسأحاول أن أجعله مُسْتَصْوَباً بضرب عدد قليل من الأمثلة والشواهد ، أرجو أن تفضى إلى تَعَرُّفٍ أوفَى وأكمل بالموضوع .

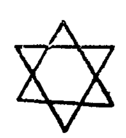
فى كثير من الأشياء المألوفة نجد أن كل إنسان لابد وأن يتعرف العنصر الإنسانى .

فنحن ندرك أن حقيقة واقعة معينة، بهذه الطريقة أو تلك تلائم غرضنا ، والحقيقة الواقعة تذعن – سلبيا ، لهذا المفهوم أو الإدراك أو التصور .

فى إمكانك أن تأخذ العدد ٢٧ على اعتبار أنه مكعب ٣ ، أو على اعتبار أنه حاصل ضرب ٣ ، ٩ ، أو حاصل جمع ٢٦ ، ١ ، أو حاصل طرح ١٠٠ ناقص ٧٣ ، أو نتيجة لما لا حصر له من الطرق ، الواحدة منها صحيحة تماما سواء بسواء مثل الأخرى .

وفى إمكانك أن تعتبر رقعة الشطرنج على اعتبار أنها مربعات سوداء فوق أرضية بيضاء أو مربعات بيضاء فوق أرضية سوداء ، وكلا المفهومين صحيحان ، وليس أى منهما باطلا .

وفى وسعك أن تعتبر الشكل الآتى : نجما أو مثلثين متقاطعين أو مسدس الأضلاع والزوايا ، أو ستة مثلثات متساوية الأضلاع ، متماسكة معا من أطرافها الخ . . الخ . .



وكل هذه الاعتبارات والمعاملات اعتبارات ومعاملات صحيحة المحسوس الذى على الورقة لايقاوم أى اعتبار منها .

وفى وسعك أن تقول عن خط إنه يمتد شرقا أو غربا ، والخط ذاته — جوهريا من حيث هو خط يتقبل كلا الوضعين دون أن يثور على تناقضهما .

إننا نقسم مجموعات من النجوم فى السماء ونسميها صورا كوكبية ، والنجوم لا تبالى بذلك وتتحمل بصبر وحلم ما نفعله حيالها ، ولو أنها عرفت ما نفعله بها من أفاعيل فلربما شعر البعض منها بدهشة كبرى لما نعطيها من زملاء وشركاء ورفقاء .

على أننا نسمى نفس مجموعة الكواكب بأسماء مختلفة ، مثل تشارلزوين أو الدب الأكبر أو الغواص .

ولا واحد من الأسماء باطل أو خاطئ ، وأحدها صحيح كالآخر سواء بسواء لأنها كلها ممكنة الاستعمال والاستخدام .

وفى كل تلك الحالات فإننا — إنسانيا — نحدث إضافة إلى واقع محسوس معين ، وهذا الواقع يتحمل الإضافة ، وكل الإضافات تتفق مع الحقيقة الواقعة ، وتناسبها ، فى حين أنها تنشئها وتبنيها . وليس ثمة إضافة منها باطلة أو خاطئة . أما أيها يجوز اعتباره أكثر صحة ، فهذا أمر يتوقف كلية

على الاستخدام الإنسانى لها . فإذا كانت ٢٧ هى عدد الدولارات التى أجدها فى خزانة سبق أن تركت فيها ٢٨ ، فهى إذن ٢٨ – ١ . وإذا كانت ٢٧ هى عدد البوصات فى لوح من الخشب أرغب فى وضعه كرف فى خزانة عرضها ٢٦ بوصة ، فهى إذن ٢٦ + ١ .

وإذا كنت أرغب فى أن أمجد السماوات بالكواكب والأفلاك التى أراها هناك فإن تسمية « تشارلزوين » ستكون أكثر صحة (كفاية) من تسمية الغواص .

لقد كان صديقى فريدريك مايرز ساخطا ، هزلاً ومزاحاً ، من أن مجموعة النجوم الهائلة ، لا تذكرنا نحن معشر الأمريكيين بأى شىء سوى بوعاء خاص بالطهى .

وعلى أى حال فماذا سنسمى شيئاً ما ؟

ذلك أمر يبدو تحكميا واستبداديا لأننا ننحت ونقسم وننقش كل شىء ، تماما مثلما نقسم مجموعات النجوم لكى تلائم أغراضنا الإنسانية .

وبالنسبة لى ، فإن هـذا الجمهور من المستمعين الماثل أمامى هو شىء واحد ، كتلة واحدة ، أحيانا تتململ وتضجر وتقلق ، وأحيانا تلتفت وترنو وتنتبه .

ولا نفع لى فى الحاضر بوحداتها الفردية الشخصية الذاتية ، وهى لذلك لا تدخل فى اعتبارى . وكذلك الأمر بالقياس إلى « جيش ما » أو « أمة » ما . ولكن فى نظركم أنتم ، سيداتى وسادتى فإن إطلاق كلمة « جمهور » عليكم طريقة عفوية طارئة لتناولكم ، لأن الأشياء الحقيقية ، دوما بالنسبة لكم هى أشخاصكم كأفراد .

وبالنسبة لعالِمٍ فى التشريح فإن هؤلاء الأشخاص ليسوا سوى أبدان لكائنات حية والأشياء الحقيقية هى الأعضاء والأجهزة . وليست الأعضاء والأجهزة بقدر ماهى خلاياها الأساسية المكونة لها ؛ ذلك ما يقول علماء الأنسجة والتشريح الدقى وليست الخلايا ولكن جزئياتها ؛ ذلك ما يقول الكيميويون بدورهم وهلم جرا .

ومن ثم فإننا نكسر جريان الحقيقة الواقعة المحسوسة ، إلى أشياء ، وفق مشيئتنا ، ونحن نخلق موضوعات قضايانا المنطقية الصحيحة والباطلة سواء بسواء . وكما نخلق المحمول فإننا نخلق المسند إليه أيضاً ، وكثير من « مسندات إليه » الأشياء لا تعبر فقط إلا عن علاقات الأشياء بالنسبة لنا ولمشاعرنا . ومثل هذه المسندات إليه طبعاً هى إضافات إنسانية . عبر قيصر الروبيكون وأصبح خطراً يتهدد حرية

روما . ولكنه أيضاً وباء أو طاعون أو أذى فى قاعة الدرس الأمريكية ، وهو يصبح كذلك ويُجْعَلُ كذلك بوساطة رد فعل طلاب مدارسنا حيال نصوصه . والمسند إليه المضاف لا يقل صحة عن المسندات إليه السابقة المضافة ، سواء بسواء .

أرأيتم كيف يصل الإنسان طبيعياً إلى المبدأ الإنسى : إنك لا تستطيع أن تستأصل الإسهام الإنسانى . إن الأسماء والصفات التى نخلعها — كلها تراث مُؤَنْسَنٌ يتوارثه الخلف عن السلف . وفى النظريات التى نبنيها وننشئها منها فإن النظام الداخلى والترتيب والتدبير والتنظيم . . . كلها تمليها الاعتبارات الإنسانية ، ومنها الموافقة الفكرية الحالية من التناقض العقلى .

والرياضيات والمنطق نفساهما يختمران ويغليان بإعادة التنظيم والترتيب والتدبير الإنسانى . والطبيعة وعلم الفلك وعلم الأحياء تتبع علامات ضخمة لا يستهان بها من التفضيل والخيار .

إننا نَثِبُ قُدُماً وننغمر فى مجال الخبرة الجديدة الطازجة . وفى جعبتنا المعتقدات التى كونها أسلافنا من قبل وكوناها نحن ، وهذه تقرر ما نلاحظ ، وما نلاحظ يقرر

ما نفعل ، وما نفعل يقرره بدوره ما نمارس ونختبر ، وهكذا من شيء لآخر على الرغم من بقاء الحقيقة العنيدة بأن هناك جريانا محسوساً ، وإن ما هو صحيح فيه ، يبدو من الأول للآخر ، أنه ، إلى حد كبير ، مسألة من خلقنا نحن .

ونحن نبنى الجريان والسريان والمد ، حتما .

والسؤال الهام هو : أيرتفع فى القيمة أم يهبط بإضافاتنا ؟ هل الإضافات ذات قيمة واستحقاق أم ليست بذات خطر وأهلية ؟

لنفرض أن كونا مؤلفا من سبع نجوم ، ولا شيء آخر سوى ثلاثة شهود من الناس وناقدهم .

وأحد الشهود يسمى النجوم « الدب الأكبر » والآخر يطلق عليها « تشالزوين » والثالث يخلع عليها اسم « الغواص » . أى إضافة « إنسانية » صنعت أحسن كَوْنٍ من المادة النجومية المعينة فى كل حالة على حدة ؟

ولو أن فريدريك مايرز كان هو الناقد لما تردد فى « إنزال وخفض » الشاهد الأمريكى ونبذه .

ولقد أومأ لوتز فى أماكن عديدة من كتاباته إلى اقتراح عميق . فهو يقول إننا نفترض ، سذاجة ، قيام علاقة بين الحقيقة الواقعـــة وعقولنا قد تكون العكس تماماً للعلاقة الصحيحة .

فنحن ، طَبَعِيًّا ، نحسب أن الواقع يقوم جاهزاً وكاملا وأن عقولنا تتبع ، عرضاً واتفاقاً ، الواجب البسيط الوحيد لوصفه كما هو من قبل .

بيد أن لوتز يتساءل : أفلا يجوز أن تكون أوصافنا ذاتها إضافات هامة للواقع ؟ أولا يجوز أن تكون الحقيقة السالفة نفسها ، هنالك ، لا من أجل الظهور ثانية بدون تغير فى معرفتنا بقدر ما هى بالذات ، وعَيْناً ، من أجل تنبيه وإثارة عقولنا لمثل تلك الإضافات بما يترتب عليه « تزكية وترقية ورفع شأن القيمة الكلية للكون » ؟

[تزكية الوجود الموجود Die erhöhung des Vorge- fundenen daseins] هى عبارة يستعملها البروفسور يوكين فى إحدى كتاباته ، وهى تذكر المرء بهذا الاقتراح العظيم للوتز العظيم ، وهو مفهومنا البراجماتى ، مماثلةً وتطابقاً .

ففى حياتنا الإدراكية وكذلك حياتنا الناشطة نحن خلاقون ابتداعيون سواء بسواء .

فنحن نضيف إلى كلا المسند والمسند إليه من أجزاء الواقع . والعالم يقوم حقاً وفى الواقع فى حالة من المطروقية والممطولية والمطاوعة منتظراً أن يتلقى لمساته الأخيرة على أيدينا .

ومثل مملكة السماء ، فهو يقاسى العنف الإنسانى رغبة وقصداً . إن الإنسان يمد الحقائق عليه ويوجدها فوقه .

ولا يستطيع امرؤ أن ينكر أن مثل هذا الدور لا بد وأن يضيف إلى كلتا كرامتنا ومسئوليتنا كمفكرين . وبالنسبة لبعضنا فإنها فكرة ، أثبتت أنها فى غاية الإلهام . وآية ذلك أن السنيور پاپينى ، حامل لواء البراجماتية الإيطالية أصبح يتغنى كالشاعر بفكرة أنها تفتح الباب على مصراعيه أمام قوى الإنسان الخلاقة ، سموا وقدسياً .

يتضح أمامنا الآن فحوى الفرق بين البراجماتية والمذهب العقلى على طول مداه برمته .

والفرق الجوهرى هو أن الحقيقة فى نظر المذهب العقلى جاهزة وكاملة منذ الأزل ، فى حين أنها فى نظر البراجماتية لا تزال فى التكوين والاصطناع ، وتنتظر جزءاً من ملامحها ، من المستقبل .

فالكون فى جانب مغلق ومصون وآمن ، وفى الجانب الآخر لا يزال يتابع مغامراته ويسعى فى طلبها .

ولا ريب أننا نخوض فى مياه عميقة بوجهة النظر الإنسية هذه ، ومن ثم فلا عجب أن شيئاً من سوء الفهم يحيق بها . فهى متهمة بأنها [illegible] الأهواء .

فالمستر برادلى يقول ، مثلا ، إن صاحب المذهب الإنسى ، إذا فهم مذهبه نفسه ، فإن لزاما عليه أن « يستمسك بأن أية نهاية أو غاية مهما تكن مضللة فهى عقلية ، إذا أصررتُ عليها شخصياً ، وأن أية فكرة مهما تكن خرقاء ومجنونة هى الحقيقة ، ما دام فقط أن شخصاً ما يتشبث بأنه يريدها كذلك » .

على أن وجهة النظر الإنسية « للواقع » كشىء مقاوِم ولكن مطاوِع يتحكم فى تفكيرنا ويضبطه كطاقة لابد وأن يعمل لها حساب واعتبار باستمرار (وإن كان ليس من المحتم أن تُنسخ فحسب) . . . وجهة النظر هذه ، من الجلى أنها وجهة نظر صعبة المدخل بالنسبة للمبتدئين الجدد .

وإن المسألة لتذكرنى بموقف مشابه مررت به أنا شخصياً . كتبت مرة مقالا عن حقنا فى الاعتقاد وأسميته لسوء الحظ « إرادة الاعتقاد » . والذى حدث أن كل النقاد أغفلوا المقال إغفالا وانقضوا انقضاضاً على العنوان . فسيكولوجيا كان مستحيلا ، وخلقيا كان مجحفا . واقترح النقاد ، بكل ابتداع وذكاء أبدالاً لهذا العنوان مثل « إرادة الخداع » « وإرادة التمويه » .

على انه التبديل بين البراجماتية والمذهب العقلى بالشكل الذى

نراه الآن ماثلا أمامنا ، لم يعد قضية فى نظرية المعرفة ، وإنما ينصب على تركيب الكون ذاته .

فعلى الجانب البراجماتى ليس عندنا سوى نسخة واحدة من الكون لم تتم ، وهى آخذة فى النمو فى كل أنواع الأماكن ، وخصوصاً فى الأماكن التى يعمل فيها أناس يتفكرون .

وعلى الجانب العقلى لدينا كون من نسخات كثيرة ، نسخة حقيقية ، السجل اللانهائى اللامتناهى ، الطبعة الممتازة "edition de luxe" الكاملة سرمديا ، ثم الطبعات المتناهية الفانية المتعددة ، المليئة بالشوائب والأباطيل والأخطاء والمشوهة والمبتورة هنا أو هناك حيث لكل طبعة منها على حدة نصيبها من التشويه والبتر .

ومن ثم نجد أن الغرضين الميتافيزيقيين المتنافسين للتعددية والأحدية يعودان إلينا هنا ويلحان علينا .

وسأتناول ما بينهما من فروق خلال الجزء الباقى من المحاضرة .

واسمحوا لى أولا أن أقول إن من المستحيل عدم تبين فرق مزاجى قائم يعمل فى اختيار أى من الجانبين .

فصاحب المذهب العقلى ، إذا اعتبر أروميا وأساسيا ، له عقل ذو ملامح نظرية (دون اعتبار للتطبيق العملى)

وسلطانية (رجوعا إلى ذى سلطة) . وعبارة « حتما » تجدها دائما على طرف لسانه . وحزام بطن كونه يجب أن يكون مشدودا ومحبوكا ، فى حين أن البراجماتى المتطرف مخلوق سبهلل فوضوى يأخذ الأمور أخذا سهلا . وإذا اضطر إلى العيش فى سفينة عتيقة مثل ديوجينيس فإنه لا يبالى إذا كان خشب الأطواق مفكوكا ، والشقوق تسمح بدخول الشمس .

وليس ثمة شك فى أن فكرة هذا الكون السائب تؤثر فى أصحاب المذهب العقلى النمطيين بنفس الطريقة التى تؤثر بها فكرة « حرية الصحافة » فى موظف محنك حلب الدهر أشطره يعمل فى المكتب الروسى للرقابة ، أو كما يؤثر كتاب « الهجاء المبسط » فى معلمة من الطراز القديم . إنها تؤثر فيه كما يؤثر حشد الطوائف البروتستانتية فى مُشَاهِد بابوى . إنها تبدو كما لو كانت بلا سلسلة فقارية وبلا عمد ومجردة من المبدأ ، وخاوية على عروشها ، كما تبدو « الانتهازية » فى السياسة فى عين رجل فرنسى من الطراز القديم من مناصرى السلطة الشرعية وخاصة الملكية ، أو كما تبدو لمؤمن متعصب بالحق المقدس للشعب .

أما بالنسبة للبراجماتية التعددية فإن الحقيقة تنمو فى داخل

كل الخبرات المتناهية المحدودة . وهى تتوكأ بعضها على بعض . ولكن جُمّاعَها ، إذا كان هنالك جماع لها ، لا يتوكأ على شيء . وكل « البيوت » فى جوف الخبرة المتناهية المحدودة ، ولكن الخبرة المتناهية المحدودة من حيث هى كذلك ، لا بيت لها .

فلا شيء خارج الجريان يضمن صدورها وسيلانها ، وهى لا تستطيع أن تأمل فى الخلاص والنجاة إلا من وعودها وبشائرها وقواها الذاتية .

وبالنسبة لأنصار المذهب العقلى فإن ذلك يصف عالما طوافا متشردا عابر سبيل هائماً على وجهه على غير هدى ، يتقاذفه التيار أو الموج فى الفراغ ، لا فيل فيه ولا غيلم يغرس فيه نعل قدمه .

إنه مجموعة من النجوم طوحت فى السماء بدون حتى مركز للجاذبية يحفظ توازنها .

وصحيح أننا فى مجالات أخرى من الحياة قد اعتدنا العيش فى حالة من القلق النسبى . فسلطة « الدولة » وكذلك سلطة « قانون أخلاقى » مطلق قد تحللا إلى قضاء مآرب وجر مغانم وقضاء حاجات ، والكنيسة المقدسة قد تحللت إلى بيوت اجتماع أو « منتديات للقوم » .

بيد أن ذلك لم يتم بعد ، فى نطاق قاعات الدرس الفلسفية . عالم فيه فئة منا نحن تسهم فى خلق حقيقة ، عالم يسلم نفسه لانتهازياتنا وأحكامنا الخاصة ! !

إن الحكم الذاتى لأيرلندا سيكون العصر الألفى بالمقارنة . ولسنا أكثر أهلية لهذا الدور من الفليبينيين للحكم الذاتى . إن مثل ذلك العالم لن يكون محترما فلسفيا . إنه جذع بلا « حمالة » ، وكلب بلا طوق فى نظر معظم أساتذة الفلسفة !

وإذن فما الذى يربط ويثبت ويشد هذا الكون المفكوك السائب طبقاً للأساتذة ؟ لا بد من شىء ليقيم الكثير المتناهى ، ويربطه إليه ويوحده ويرسيه على قاعدة تثبيت شىء لا يتعرض للمصادفة ولا يصيبه حادث ، شىء خالد سرمدى لا يتغير فى الزمان ولا فى المكان . إن المنقلب أو المتغير فى الخبرة يجب أن يؤسس على الثباتية أو اللاتغيرية أو اللاتطورية . ووراء عالمنا فى الواقع وحقيقةً ، عالمنا فعلاً ، لا بد وأن هناك صورة طبق الأصل بالحرف الشرعى ، ثابتة وسابقة بكل ما يمكن أن يحدث هنا ، قائمة هناك من قبل بالإمكانية والاقتدارية ؛ كل قطرة من الدم ، كل مثقال ذرة معينة ومعدة ومهيأة وعليها خاتمها وصنفها وسمتها كالوشم ، بدون أية فرصة أو احتمال للتغير أو التحول . إن الصور السالبة

التى تكثر من الترداد على مثلنا العليا كالأشباح ، هنا فى الملأ الأسفل يجب هى نفسها أن تُنْفى وتُنكر وتَفْنَى فى الحقيقى على الإطلاق . وهذا وحده هو الكفيل بجعل الكون راسخا وطيدا . هذا هو القرار المكين والمثوى العميق . ونحن نعيش على السطح المتلاطم الأمواج العاصف ، ولكن مرساتنا تمسك بقاعدة التثبيت هذه لأنها تتشبث متمسكة بالقاع الصخرى ، هذا هو « سلام » وردزورث « الأبدى الساكن فى صميم الزعزعة السرمدية » .

هذا هو واحد ڤيفيكاناندا الخفى الذى قرأته على مسامعكم : هذا هو الحق بحرف التاج ، الحقيقة التى تطالب بالدعوى الأبدية ، الحقيقة التى لا يمكن أن تصيبها الهزيمة .

هذا هو ما يعتقد أصحاب المبادئ ، وبصفة عامة كل الناس الذين أطلقت عليهم سمة « لينى العريكة » فى محاضرتى الأولى ، إن لزاما عليهم أن يفرضوه قضية مسلمة .

وهذا هو بالذات وعلى سبيل التحديد ، ما تجد الفئة التى أطلقت عليها سمة « صعبى المراس » مدفوعة بأن تسميه شذرة من عبادة التجريد الضالة .

إن ذوى العقول الصعبة المراس هم رجال عندهم الألفا (أول حرف فى الأبجدية اليونانية) والأوميجا (آخر حرف

فى الأبجدية اليونانية) وقائع حقيقية أو حقائق واقعة . ووراء الوقائع الظواهرية المجردة ، اعتاد صديقى العتيد تشونسى رايت الصعب المراس ، تجريبى هارفارد العظيم ، ورفيق شبابى ، أن يقول : يوجد لا شىء .

وعندما يُصِرُّ صاحب المذهب العقلى على أن وراء الوقائع يوجد أُساس أو علة الوقائع ، واحتمالية الوقائع (بمعنى الدخول فى حيز الإمكان) ، فإن التجريبيين الأصعب مراساً يتهمونه بأنه يأخذ مجرد اسم وطبيعة الحقيقة الواقعة ويقرع بها وراء الواقع كوحدة طبق الأصل ليجعلها ممكنة . وكون مثل هذه الأسس الوهمية المزورة كثيراً ما تثار ، أمر قبيح الصيت .

ذات مرة فى إحدى العمليات الجراحية سمعت أحد الدارسين المشاهدين يسأل طبيباً عن السبب فى أن المريض كان يتنفس بعمق جداً . فأجابه الطبيب : « لأن الأثير منبه تنفسى » فقال السائل : « آه ! » كما لو كانت هذه الإجابة شرحاً جيداً . ولكن ذلك شبيه بقول إن سيانيد البوتاسيوم يقتل لأنه « سم » ، أو بقول إن الجو بارد جداً الليلة لأننا فى « الشتاء » ، أو بقول إن لنا خمس أصابع لأننا من « ذوى الخمس » .

إن هذه ليست سوى أسماء للحقائق ، مأخوذة من الوقائع ، ثم تعامل بعد ذلك كسابقة ومفسرة :

وفكرة العقول اللينة العريكة عن الحقيقة المطلقة ، هى ، طبقاً للعقول الصعبة المراس بتطرف ، منسوجة على نفس هذا المنوال بالضبط .

إنها ليست سوى الاسم المختزل الذى نخلعه على مجموع الظواهر فى تسلسله وانتشاره برمته ، معاملين إياه كما لو كان وحدة مختلفة ، تجمع بين كلتا صفتى الواحدة والسابقة على السواء .

أرأيتم كيف يختلف الناس فى أخذهم الأمور وإلى أى حد ؟

إن العالم الذى نعيش فيه يوجد منتشراً ومتغلغلا وموزعاً فى شكل حشد عديد لا حصر له من « الكل واحديات » ملتحمة وملتصقة ومرتبطة بكل أنواع الطرق والدرجات . وأصحاب العقول الصعبة المراس راغبون تماماً فى الاحتفاظ بها على ذلك التقدير . إن فى وسعهم احتمال ذلك النوع من العالم ، حيث إن مزاجهم متلائم تماماً ومتكيف تكيفاً حسناً لخطره ولا أمنيته .

أما حزب العقول اللينة العريكة فليسوا على هذه

الشاكلة ، إذ يتعين عليهم أن يسندوا ويدعموا العالم الذى نجد أنفسنا قد ولدنا فيه بعالم « آخر وأحسن » حيث تشكل الكل واحديات كلا **أجمع** والكل الأجمع **واحداً** ، يفرض سلفاً ويشبك معاً ويضمن ، منطقياً ، كل « **كل واحد** » بدون استثناء .

هل يجب علينا نحن معشر البراجماتيين أن نكون ذوى عقول صعبة المراس ، أساسياً ؟ أم هل فى وسعنا أن نعامل الطبيعة المطلقة من العالم كفرض شرعى ؟ إنه فرض شرعى ، بالتأكيد ، لأنه فرض يُرْتأى وقابل للحدس ، سواء أأخذناه فى شكله المجرد أم فى شكله المحسوس الملموس . وأنا أعنى بأخذه مجرداً وضعه وراء حياتنا المتناهية كما نضع كلمة « شتاء » وراء جو هذه الليلة البارد . « فالشتاء » ليس سوى الاسم الدال على عدد معين من الأيام نجدها عموماً تتميز بخصيصة الجو البارد ، ولكنها لا تضمن أى شىء على طول هذا الخط ، لأن مقياس الحرارة والبرودة الذى تستعمله قد يحلق غداً مرتفعاً إلى رقم ٧٠ درجة .

ومع ذلك فالكلمة نافعة لكى نخوض بها مندفعين فى تيار خبرتنا . فهى تقطع احتمالات معينة وتنشئ احتمالات أخرى . فنى وسعك أن تخزن قبعاتك القش وتعد حاجيات

الفصل البارد . وهى كلمة موجزة لأشياء ، يُسعى فى طلبها . إنها تسمى جزءاً من عادات الطبيعة وتجعلك مستعداً ومتأهباً لاستمرارها واتصالها . إنها أداة محددة مجردة من الخبرة ، حقيقة واقعة تصورية ذهنية يتعين عليك أن تدخلها فى حسابك ، وتردك كلياً إلى الحقائق الواقعة الملموسة المحسوسة .

إن البراجماتى هو آخر شخص ينكر حقيقة مثل هذه التجريدات . إنها أكبر رصيد مذخور من الخبرة الماضية ؛

أما بأخذِ الطبعة المطلقة من العالم أخذاً ملموساً محسوساً ، فذلك يعنى فرضاً مختلفاً .

إن أصحاب المذهب العقلى يأخذونها تجريداً ثم يضعونها موضع التضاد والمعارضة من طبعات العالم المتناهية الفانية . إنهم يخلعون عليها طبيعة خاصة معينة . إنها كاملة تامة . كل شىء معروف هناك ، إنما هو معروف ومعلوم مع كل شىء آخر ، أما هنا حيث يسود الجهل فالأمر على النقيض . فإذا كان هناك نقص أو رغبة أو تمنٍّ فإنه مزود أيضاً بما يكمل النقص ويشبع الرغبة ويلبى التمنى . أما هنا فالأمر كله سبيل ، فى حين أن ذلك هناك أزلى أبدى لا أول له ولا آخر . إن الإمكانات والاحتمالات تحصل فى عالمنا ،

أما فى العالم المطلق حيث كل ما هو غير ممكن وغير محتمل وغير قائم ، هو من الأزل مستحيل ، وكل ما هو كائن وقائم ، ضرورى ، فإن فئة الإمكانية والاحتمالية لا تطبيق لها .

والجرائم والفظائع فى هذا العالم أمر يؤسف له . أما فى ذلك العالم الحاشد المتمم المكمل ، فالأسف أو الحسرة أو الالتياع لا تحصل لأن « وجود الشر فى النظام الدنيوى هو بالذات شرط الكمال فى النظام السرمدى » .

ومرة أخرى أقول ، إن كلا الغرضين شرعى فى نظر البراجماتى ، لأن لكل منهما فوائده واستخداماته .

ذلك أن فكرة العالم المطلق ، إذا أخذت تجريدا أو أخذت على غرار كلمة شتاء ، كمذكرة للخبرة الماضية توجهنا نحو المستقبل ، . . . فكرة لا غنى عنها ، وإذا أخذت بشكل ملموس محسوس فهى أيضاً لا غنى عنها على الأقل لبعض العقول ، لأنها تُبْرِم أمرهم دينياً ، لكونها كثيراً ما تكون نبراس التغيير فى حياتهم ، وبتغيير حياتهم فإنها تغير أى شىء فى النظام الخارجى يعتمد عليهم .

ومن ثم فإننا لا نستطيع منهجياً أن ننضم إلى العقول الصعبة المراس فى نبذهم لكل فكرة عالم يتجاوز حدود خبرتنا المتناهية الفانية .

ومن ضروب سوء فهم البراجماتية مطابقتها مع الفلسفة الوضعية التى هى قرينة العقول الصعبة المراس ، وافتراض أنها تزدرى كل فكرة عقلية ، على اعتبار أنها ثرثرة وبقبقة وهذرمة وإيماءات بحيث إنها تُؤْثِرُ الفوضى الفكرية لذاتها وتفضل عالما ذئبياً بلا قيود ولا سدود ، عالما متوحشاً لا سيّد له يحكمه ، ولا يخضع لنتاج أى دروس فلسفية فى قاعات الدرس أيا ما كانت .

لقد أسرفت فى القول — فى هذه المحاضرات — ضد أشكال المذهب العقلى المفرطة فى لين العريكة والرقة ، بحيث إننى لا ألوم من يسىء فهمى فى هذا الصدد ، ولكنى أعترف بأن المقدار الذى وجدته فى هذا الجمهور من المستمعين بالذات من سوء الفهم ، يدهشنى ، لأننى فى نفس الوقت دافعت عن فروض المذهب العقلى ما دامت تعيد توجيهكم إلى الخبرة على نحو مثمر .

فمثلا وصلتنى صباح اليوم بطاقة وعليها السؤال التالى :

« هل البراجماتى بالضرورة مادى ولا أدرى كامل ؟ »

ثمة صديق من أقدم أصحابى ممن كان ينبغى له أن يكون أحسن وأكثر فهما لى ، بعث إلى برسالة يتهم فيها البراجماتية التى أقدمها وأمتدحها بأنها تغلق كل المنافذ الميتافيزيقية

الواسعة الرحيبة ، ويديننا بقبح أننا نسف إلى حضيض المذهب الطبيعى فى الدرك الأسفل من الأرضية .

واسمحوا لى أن أتلو على مسامعكم بعض فقرات منه :

يقول صديق : « يخيل إلىّ أن الاعتراض البراجماتى على المذهب البراجماتى يكمن فى حقيقة أنه قد ينمق ضيق العقول الضيقة . إن دعوتك إلى نبذ لغو الكلام وفدمه وقضيفه وضعيفه ، دعوة ملهمة طبعاً .

ولكن على الرغم من أنه مفيد ونافع ومنبه للمرء أن يقال له إن لزاماً عليه أن يكون مسئولا عن المسائل المباشرة وما تحمله كلماته وأفكاره من وقع ، إلا أنى أزورّ ازورارا عن أن أحرم من لذة وفائدة أن آوى أيضاً إلى المسائل والاهتمامات والقضايا البعيدة غير المباشرة . وإن البراجماتية لتجنح إلى رفض منح هذا الامتياز .

وموجز القول أنه يخيل إلىّ أن القيود والحدود ، أو بالأحرى الأخطار التى يفرضها الاتجاه البراجماتى : شبيهة بتلك التى تحيق باتباع العلوم الطبيعية الغافلين . إن الكيمياء والطبيعة علمان براجماتيان على نحو بارز وكثير من المتحمسين لهما ، مكتفين اختيالا وفخرا بالمادة التى تزودهم بها أوزانهم ومقاييسهم ، يشعرون بشفقة وازدراء لا حد

لهما نحو كل طلاب الفلسفة والميتافيزيقيا أيا من كانوا .
وطبعاً كل شيء يمكن التعبير عنه — على نحو ما « ونظرياً »
بالكيميا والطبيعة ، أى كل شيء فيما عدا المبدأ الحيوى للكل ،
وإن هذا فيما يقولون ، لا فائدة براجماتية فى محاولة التعبير
عنه — إذ لا ناقة ولا جمل لهم فيه . أما أنا من جانبى
فأرفض أن أقتنع أننا لا نستطيع النظر فيما وراء تعددية
الطبيعى البراجماتية الظاهرة إلى وحدة منطقية لا يحفلون بها
ولا يعيرونها أى اهتمام »

كيف يكون مثل هذا المفهوم للبراجماتية التى أدافع عنها
ممكنا بعد محاضرتىّ الأولى والثانية ؟

إننى على طول الخط قدمتها صراحة كوسيط بين العقلية
الصعبة المراس والعقلية اللينة العريكة .

إذا كانت فكرة عالم قبل الشيء ، سواء أأخذت تجريداً
مثل كلمة « الشتاء » أم بشكل ملموس كفرض لِمُطْلَقٍ ،
من الممكن أن تبرهن على أن لها أية آثار ونتائج أيا ما كانت
بالنسبة لحياتنا ، فهى إذن لها معنى . وإذا تسنى للمعنى
أن يعمل ويؤدى وظيفته فسيكون به شيء من الحقيقة ينبغى
أن يُتَشَبَّثَ به فى كل إعادات الصيغ الممكنة بالنسبة
للبراجماتية .

إن الفرض الإطلاقى بأن الكمال خالد ، وأزومى ، وحقيقى فى الدرجة القصوى ، فرض له معنى محدد تماماً ، وهو فرض يعمل ويؤدى وظيفته دينيا .

أما فحص كيف يعمل وكيف يؤدى وظيفته ، فذلك سيكون موضوع محاضرتى التالية والأخيرة .

المحاضرة الثامنة

البــراجماتيـة والـــدين

فى ختام محاضرتى الأخيرة ذكّرتكم بمحاضرتى الأولى التى قابلت فيها بين العقلية الصعبة المراس والعقلية الليّنة العريكة ، وقدمت البراجماتية كوسيط بينهما . إن العقلية الصعبة المراس ، بكل تأكيد ، ترفض فرض العقلية الليّنة العريكة القاضى بوجود طبعة سرمدية للكون بلغت حد الكمال مصاحبة فى الوجود خبرتنا المتناهية الفانية .

وليس فى وسعنا ، على أسس براجماتية ، أن نرفض أى فرض إذا صدرت عنه نتائج نافعة للحياة .

إن المفاهيم الكونية الشاملة ، كأشياء تدخل فى الاعتبار والحساب ، قد تكون بنفس الدرجة من الحقيقة بالنسبة للبراجماتية كالأحاسيس المعينة الجزئية سواء بسواء ، وهى حقاً لا مغزى لها ولا حقيقة إذا كانت عديمة الجدوى . ولكنها إذا كان لها أى نفع أو استخدام فهى على هــذا الأساس فيها هذا القدر من المعنى أو المغزى . والمعنى يكون صحيحاً إذا توازن النفع توازناً متوافقاً مع منافع الحياة الأخرى .

وعلى هذا فإن فائدة المطلق قام عليها الدليل بوساطة شوط التاريخ الدينى للناس قاطبة .

وإذن فالأسلحة الخالدة من تحت .

تذكروا استخدام ڤيڤيكاناندا [للآتمان] (Atman) — استخداما ليس علمياً حقاً ، لأننا لانستطيع أن نستخرج منه استدلالات قياسية معيّنة . إنه انفعالى وروحانى تماماً .

ومن الأوفق دائماً مناقشة الأمور بمعونة الأمثلة المحسوسة. لذلك اسمحوا لى أن أتلو على مسامعكم ما تيسر من أشعار والت هويتمان الموسومة بعنوان : إليك . وإليك طبعاً تعنى القارئ أو السامع للقصيدة رجلا كان أم امرأة :

أيا من كنت ، فإننى أضع يدى عليك الآن لتكون قصيدتى

إنى لأهمس بشفتى قريباً من أذنك

ولقد أحببت رجالا كثيرين ونساء كثيرات وخلقاً كثيراً

ولكنى أوثرك عليهم جميعاً

سأترك الجميع وأحضر وأنشد التراتيل لك

لم يفهمك أحد ، ولكنى أفهمك

لم ينصفك أحد ، ولكنك لم تنصف نفسك

الكل عابك وشانك ، وأنا فقط الذى لا أجد فيك شيئا

في وسعى أن أتغنى بأمجادك ورفعتك وجلالك

إنك لم تعرف ماهيتك

لقد هجمت على نفسك طوال حياتك

وما فعلته يعود فى سخريات

ولكنك أنت لست السخريات

فتحتها وفيها أراك تتربص وتكمن

وإنى لأتابعك وأقتفى أثرك حيث لم يتابعك ويقتف أثرك أحد

الصمت ، النضد ، الذلاقة ، الليل ، العمل الرتيب ،
إذا كانت تحجبك عن الآخرين أو عن نفسك ، فإنها لا تحجبك عنى

الوجه الحليق ، العين المتأرجحة ، لون البشرة الملوث ،
إذا كانت هذه تخيّب الآخرين ، فإنها لا تخيّبنى

الكساء الوقح ، المسلك المشوه ، السُّكْر ، الجشع ، الموت الفج قبل الأوان ،

كل هذه أزيحها جانباً وأجعل بينى وبينها سداً

لا توجد هبة أو إنعام أو عطية فى رجل أو امرأة وليست فيك

ليس ثمة فضيلة أو جمال فى رجل أو امرأة إلا وهى مثل الخير والتقوى فيك

ليس ثمة جَلَد وإقْدام وصبر فى الآخرين إلا وهو مثل الخير والتقوى فيك

ليس ثمة لذة وسراء فى انتظار الآخرين ، إلاّ ولك منهما نصيب مماثل فى انتظارك

أيّا من تكون ! طالب بنصيبك وحقك مهما كانت المجازف والمخاطر

إن شوامخ الشرق والغرب مُدَجَّنة ذلول إذا قورنت بك

هذه المراعى الفسيحة الهائلة — هذه الأنهار المطولة

أنت هائل ومطول مثلها سواء بسواء

أنت هو أو هى السيد أو السيدة عليها

سيد أو سيدة بحقك المخول لك من لدنك — على الطبيعة والعناصر والألم والشهوة والفناء :

إن القيود تسقط من كعبيك — وإنك لتجد كفاية لا تزول ولا تقصر

كبير أو صغير ، ذكر أو أنثى ، فظ ، غليظ ، دنىء ، منبوذ من الباقين . . .

أيا ما كنت إنما يذيع نفسه عن طريق الميلاد والحياة والموت واللحد ، الوسائل كلها مزوّدة ومهيأة . . . لاشىء يشح نقصاً أو قلة .

عن طريق الغضب والفقد والضياع والطموح والجهل والضجر والملل . . .

كيفما تكون . . . يختار طريقه "

حقاً قصيدة جميلة ومثيرة ، على أية حال ، ولكن هناك طريقين لتناولها ، وكلاهما مفيد .

أحدهما الطريقة الأحدية ، الطريقة الصوفية ذات الانفعال الكونى الصرف .

إن الأمجاد والجلال والرفعة ، كلها لك على الإطلاق ، حتى فى وسط تشويهاتك وتخريباتك ونهشك .

ومهما يحدث لك ، ومهما تكن ، أو يبد أنك تكون ، فأنت آمن داخليا .

انظر إلى الوراء ، استلق إلى الوراء على مبدأ كينونتك الصحيح ! هذه هى الطريقة الشهيرة المعروفة بالسكونية

أو الاستجرادية(*) ، باللاأكترائية والفتورية وأعداؤها يشبهونها بأفيون روحي . ومع ذلك فالبراجماتية يتعيّن عليها أن تحترم هذه الطريقة لأن لها نضالا تاريخياً هائلا يسوغها .

بيد أن البراجماتية ترى طريقة أخرى يتعين احترامها أيضاً ، وهي الطريقة التعددية لتفسير القصيدة وتأويلها .

إن « الأنت » التي مجّدت كل هذا التمجيد والتي ترنم النشيد بتسبيحها ، قد تعني ما فيك من إمكانات أحسن وأقوم سبيلا إذا فسرت من حيث الظاهرية أو النتائج الفيدْيِيَّة والآثار العِتْقِيِّة ولو لفشلك وإخفاقك وزلاتك ، على نفسك وعلى الآخرين .

وقد تعني ولاءك لإمكانات الآخرين الذين تعجب بهم وتحبهم لدرجة أنك راغب في تقبل حياتك الفقيرة الحقيرة ؛ لأن ذلك هو مجد وعظمة أولئك الآخرين من الشركاء والرفقاء . إن في وسعك على الأقل أن تقدر وتتذوق عالما كلياً بلغ هذا الحد من الشجاعة وتهتف له استحسانا وتقدم له الجمهور اللازم . انس الدنيء في نفسك ، ثم فكر فقط في السامي . طابق حياتك مع هذا ، ثم بعد ذلك عن طريق

(*) مذهب ديني محصله تجريد النفس من المادة وتوجيهها إلى الله .

الغضب والفقد والضياع والجهل والضجر والملل ، أياما تجعل نفسك ، من ثم ، أيا ما تكون أنت من ثم ، فى أبعد أغوارك ، تختار طريقها .

وبأى الطريقتين تتناول القصيدة فإنها تشجع الوفاء والإخلاص والأمانة لأنفسنا .

وكلتا الطريقتين ترضيان ، وكلتاهما تقدسان الجريان الإنسانى فى كروره وسيلانه .

وكلتاهما ترسمان لوحة الأنت فوق خلفية ذهبية .

ولكن خلفية الطريقة الأولى هى الواحد الساكن القارّ فى حين أنها فى الطريقة الثانية تعنى الممكنات بصيغة الجمع ، الممكنات الأصلية الحقيقية ، وفيها كل قلقية واضطرابية ذلك المفهوم .

وكلتا الطريقتين فى قراءة القصيدة فيهما من النبل الكفاية ، ولكن ، بكل وضوح وجلاء، فإن الطريقة التعددية تتفق مع المزاج البراجماتى أحسن اتفاق وتلائمه خير ملاءمة ، لأنها توحى مباشرة بعدد أكبر لانهاية له من تفاصيل الخبرة المقبله ، لعقلنا .

وهى تمرس مناشط محددة فينا على العمل بإظهار كيفيته وتجعلها تشرع فى العمل .

وعلى الرغم من أن هذه الطريقة الثانية تبدو عادية ومألوفة وبنت الأرض إذا قورنت بالطريقة الأولى ، إلاّ أنه ليس فى وسع أحد أن يتهمها بالعقلية الصعبة المراس فى أى معنى وحشى من معانى اللفظ .

ولكن ، إذا ارتأيتم كبراجماتيين أن تقيموا الطريقة الثانية فى وجه الطريقة الأولى على سبيل التضاد ، فأكبر الظن أنه سيساء فهمكم . إنكم سوف تتهمون بجحد المفاهيم الأسمى وبأنكم حلفاء للعقلية الصعبة المراس فى أسوأ معانيها .

لعلكم تذكرون الرسالة التى بعث بها إلى أحد أعضاء هذا الجمهور من المستمعين والتى تلوت على أسماعكم بعض فقراتها فى لقائنا الأخير . اسمحوا لى أن أتلو عليكم فقرة إضافية الآن . إنها تبين شيئاً من الغموض والبلبلة فى إدراك الأبدال القائمة أمامنا وهى ظاهرة أعتقد أنها واسعة الانتشار .

يقول صديقى ومراسلى: « إننى أومن بالتعددية . وأعتقد أننا فى سعينا فى طلب الحقيقة نقفز من طوف عائم من الثلج إلى آخر على بحر لا نهاية له ، وأننا بكل تصرف من تصرفاتنا نجعل حقائق جديدة ممكنة ، وحقائق قديمة مستحيلة . وإنى لأعتقد أن كل إنسان مسئول عن جعل الكون أحسن وأقوم سبيلا ؛ وأنه إذا لم يفعل ذلك ويتخلى عن هذه المسئولية فإن

هذا التحسين لا يتم بقدر هذا التخلى . ومع ذلك فإننى فى نفس الوقت راغب فى تحمل أن يمرض أطفالى مرضاً لا يبرأون منه ويقاسون تباريح الآلام (حيث إنهم ليسوا كذلك) وأن أكون أنا نفسى غبياً أحمق ، ولكن عندى المخ الكافى لأرى غباوتى وحمقى ، بشرط واحد فقط ، ألا وهو أننى أستطيع أن أتصور وأدرك ، عن طريق الإنشاء فى الخيال ، وبالتدليل المنطقى ، لوحدة عقلية لكل الأشياء ، تصرفاتى وأفكارى وآلامى كأنما تتممها وتكملها كل ظواهر العالم الأخرى — وعلى اعتبار أنها تؤلف — عندما تتمم وتكمل هكذا — نظاماً أستصوبه وأتبناه وأتخذه على أنه نظامى أنا ، ومن جانبى فإننى أرفض أن أقتنع أننا لانستطيع النظر وراء التعددية الظاهرة للطبيعى والبراجماتى إلى وحدة منطقية لا ناقة لهما فيها ولا جمل » .

مثل هذا التعبير الجميل الرقيق عن الإيمان الشخصى يبعث فى قلب السامع الدفء ولكن إلى أى حد يجلو فكره الفلسفى .

هل الكاتب يؤيد ، بلا تناقض ، التفسير الأحدى أو التعددى لقصيدة العالم ؟

إن خطاياه يُكَفَّرعنها وآلامه ومشكلاته تلقى الاسترحام

عندما تتم وتكمل هكذا ، كما يقول ، أى تتمم وتكمل بكل صنوف العلاج والدواء والشفاء التى تمده بها الظواهر الأخرى .

ومن الجلى هنا أن الكاتب يولى وجهه قدما شطر جزئيات الخبرة التى يفسرها بطريقة تعددية — ارتقائية .

ولكنه يعتقد أنه يولى وجهه شطر الخلف لا الأمام فهو يتحدث عما يسميه الوحدة العقلية للأشياء ، فى حين أنه طوال الوقت يعنى حقاً توحيدها التجريبى الاختبارى العملى الممكن . وهو يفترض فى نفس الوقت ، أن البراجماتى لكونه ينتقد الواحد المجرد للمذهب العقلى ، مقطوع من عزاء وسلوان الاعتقاد بالإمكانات الخَلاَصيَّة للكثير المحسوس . وموجز القول فإنه يخفق فى التمييز بين تناول كمال العالم كمبـــدأ ضرورى ، وبين تناوله فقط كنهاية مطاف ممكن Texminus ad quem .

وإنى لأعتبر الكاتب براجماتيا أصيلا ولكنه براجماتى دون أن يدرى أنه براجماتى . وهو يبدو لى كواحد من تلك الفئة العديدة من الهواة الفلسفيين الذين تحدثت عنهم فى محاضرتى الأولى ، التواقين إلى أن تمضى كل الأشياء الطيبة فى طريقها دون أن يعنوا عناية كافية بكيفية اتفاقها أو اختلافها .

إن « الوحدة العقلية لكل الأشياء » قاعدة فى غاية الإلهام لدرجة أنه يلوح بها تهديداً ووعيدا ، من فوره وبعجلة ويتهم التعددية ، تجريداً ، بأنها على طرف نقيض معها (لأن مجرد الاسمين عريانين يتعارضان فعلا) على الرغم من أنه ، يعنى بها ، وضعا وتخصيصاً ، العالم المتوحد المرتقى براجماتيا ، بالضبط .

ومعظمنا يظل فى هذه البلبلة الذاتية ، ولعل من الخير أن نظل كذلك ، ولكن لعل من الخير أيضاً وابتغاء وضوح التفكير ولصالحه أن يمضى بعضنا إلى أبعد من هذا . ولذلك سأحاول الآن أركز فى شىء من التمييز والتبيين على هذه النقطة الدينية بالذات .

وإذن فهل تُتَدَنَاولُ « أنت الأنْتُم » هذه ، هذا العالم الحقيقى على الإطلاق ، هذه الوحدة التى تغل الإلهام الأخلاقى ولها القيمة الأخلاقية . . . هل تُتَدَنَاولُ أحديّا أم تعدديّا ؟

هل هى قبل الشىء أم فى الأشياء ؟

هل هى مبدأ أم غاية ، مطلق أم نهائى ، أول أو آخر ؟

هل تجعلك تنظر إلى الأمام أو تميل إلى الوراء . وإنه لأمر فيه غناء يقينا ألا ندلف الشيئين معاً لأنهما إذا مُيِّزا فإنهما ، قطعاً ، يحتملان معانى مختلفة متعدّدة للحياة .

وأرجو أن تلاحظوا أن المعضلة برمتها تدور براجماتيا حول فكرة ممكنات العالم . ذلك أن المذهب العقلى ، فكريا ، يتوسل بمبدئه المطلق للوحدة كأساس لإمكان الحقائق أو الوقائع المتعددة . وعاطفياً تراه كوعاء يحتوى ، وكمُحَدِّد يُحَدِّد الممكنات ، بمثابة ضمان يضمن أن الفحوى أو قصارى الأمر ستكون طيبة . فإذا أخذ بهذه الطريقة فإن المطلق يجعل كل الأشياء الطيبة مؤكدة ، وكل الأشياء السيئة مستحيلة . (أى فى الأزلى) ويجوز أن يقال إنها تحول أو تبدل فئة الممكن برمتها إلى فئات أكثر ضمانا وأمنا .

وإن المرء ليرى عند هذه النقطة أن الفرق الدينى العظيم يكمن بين الناس الذين يصرّون على أن العالم يجب أن ينال الخلاص ، وسوف ينال الخلاص ، وأولئك الذين يقنعون بالاعتقاد بأن العالم ربما ينال الخلاص أو من المحتمل أن ينال الخلاص .

ومن ثم فإن كل الصدام بين دين المذهب العقلى ودين المذهب التجريبى هو مخالفة حول مشروعية الإمكان . وبناء على ذلك فمن اللازم أن نبدأ بالتركيز على تلك الكلمة . ما الذى يحتمل أن تعنيه كلمة « ممكن » بالتحديد ؟

عند الذين لا يتفكرون فإنها تعنى نوعا من المنزلة الثالثة

من الوجود ، أقل حقيقة من الوجود ، وأكثر حقيقة من العدم ، مملكة شفق أو منطقة سحر أو غبشة الليل ، مرتبة أو مقام هجين أو خلاس ، نوع من الحبس أو السجن لا بد وأن تردده دخولا وخروجاً ، كل الوقائع والحقائق حينا بعد حين .

على أن مثل هذا المفهوم ، طبعاً يبلغ درجة من الغموض ويمتاز بصفة ما لا وصف له بحيث إنه لا يقنعنا ولا يرضينا .

وهنا ، كما هو الشأن فى كل وضع آخر ، فإن الطريقة الوحيدة لاستخراج معنى لفظ واستخلاصه هو استخدام الطريقة البراجماتية عليه .

عندما تقول إن شيئاً ما ممكن ، فما هو الفرق الذى يحدث ؟

إنه على الأقل يحدث هذا الفرق : وهو أن أى امرئ يسميه مستحيلا ، فإنك تستطيع أن تعارضه ، وإذا أسماه أى امرئ فعلياً أو واقعياً أو حقيقياً فإنك تستطيع أن تعارضه ، وإذا أسماه أى امرئ واجب الوجود ضربة لازب (مقابل الممكن) فإن فى وسعك أن تعارضه أيضاً . بيد أن هذه الحقوق والمميزات المخولة لك من المعارضة ليست بذات بال ولا تساوى كثيرا .

عندما تقول إن شيئاً ما ممكنا . أفلا يحدث ذلك فرقاً أبعد وأعظم وعلاوة على ذلك بالقياس إلى الحقيقة الفعلية الواقعة ؟

إنه على الأقل يحدث هذا الفرق السلبي ، وهو أنه إذا كانت العبارة صحيحة فيترتب على ذلك أنه لايوجد شيء موجود أو قائم قادر على منع الشيء الممكن .

ومن ثم فإن غياب الأسس الحقيقية للتدخل ، يمكن أن يقال إنه يجعل الأشياء غير مستحيلة ، وبناء على ذلك ممكنة في المعنى العارى أو المجرد .

ولكن معظم ضروب الممكن ليست عارية أو مجردة ، وإنما هي لها أساس وضعى ملموس ، أو لها أساس وطيد كما نقول .

ماذا يعنى ذلك براجماتيا ؟

إنه يعنى ، ليس فقط أنه لاتوجد ظروف مانعة أو حائلة حاضرة ولكن أيضاً ، أن بعض الظروف المواتية لإنتاج الشيء الممكن موجودة هنا فعلا .

ومن ثم فإن الدجاجة الممكنة وضعاً تعنى :

١ ــ أن فكرة الدجاجة لا تحتوى أى تناقض ذاتى جوهرى .

٢ – أنه لا يوجد صبية أو ظربان ، أو سراعيب ، أو أعداء آخرون قريبون .

٣ – أن بيضة حقيقية على الأقل ، توجد .

دجاجة ممكنة تعنى بيضة فعلية (الوجود بالفعل) + دجاجة راقدة فعلية أو مَحْضَنَة (أداة الحضن الاصطناعى) إلى آخر ما هنالك . . .

وعندما تتم الظروف كليا وتستوفى الشروط تماماً فإن الدجاجة تتوقف عن أن تكون إمكانية وتتحول إلى حقيقة واقعة فعلية .

فلنطبق هذه الفكرة على خلاص العالم .

ما الذى يعنى براجماتيا القول بأن هذا ممكن ؟

إنه يعنى أن بعض شروط وظروف تخليص العالم وإنقاذه موجودة فعلا .

وكلما زاد عدد الموجود منها ، قلت الظروف المانعة التى تستطيع أن تجدها وزاد رسوخ الأساس الذى يقوم عليه إمكان الخلاص ، وزاد احتمال أن تصبح حقيقة الخلاص واقعة . يكفينا هذا القدر كنظرة أولية على مسألة الإمكان أو الممكن .

إنه لمما يتعارض مع روح الحياة ذاتها أن نقول إن عقوانا

ينبغى أن تكون غير مكترثة ومحايدة فى مسائل مثل مسألة خلاص العالم .

إن أى شخص يتظاهر بأنه محايد إنما يدمغ نفسه هنا بالحمق والتمويه الكاذب والتدليس .

كلنا تواقون فعلا وحتما إلى خفض قلق الكون إلى الحد الأدنى . ونحن نستشعر التعاسة وينبغى لنا أن نستشعرها ، عندما نعتبر الكون كشىء معرض لكل عدو ومباح لكل تيار مدمر للحياة .

ومع ذلك فهناك فريق من الناس التعساء يعتقدون أن خلاص العالم أمر مستحيل .

ومذهبهم هو المذهب المعروف بالتشاؤمية .

والتفاؤلية بدورها هى المبدأ الذى يعتقد أن خلاص العالم أمر لا مفرّ منه .

وفى وسط هذين الطرفين يقوم ما يجوز تسميته بمبدأ الارتقائية (وهو مذهب أن العالم يرتقى ويحسن بمساعدة الإنسان) وإن كان هذا المذهب لم يعتبر مذهباً — إلى الآن — بقدر ما اعتبر اتجاها سلوكياً فى الشئون الإنسانية .

ولقد كانت التفاؤلية دائماً المذهب المسلّط الحاكم فى

الفلسفة الأوروبية . والتشاؤمية لم تدخل إلا حديثاً على يد شوبنهاور وعدد المدافعين عنها المنتظمين ما زالوا قلّة حتى الآن .

ومبدأ الارتقائية يُعامل الخلاص ، لا على أنه واجب الوجود ولا على أنه مستحيل . وإنما يعامله كإمكان يصبح احتمالا أكثر فأكثر كلما أصبحت الظروف الفعلية للخلاص أكثر عدد وأعز نفرا .

ومن الواضح أن البراجماتية لابد وأن تجنح نحو الارتقائية . إن بعض شروط خلاص العالم موجودة بالفعل والبراجماتية لا تستطيع أن تغمض عينيها عن هذه الحقيقة . وإذا قدر للشروط الباقية أن تأتى ، فإن الخلاص يصبح حقيقة واقعة تم إنجازها .

وبطبيعة الحال فإن الألفاظ التى أستخدمها هنا ، ألفاظ إيجازية إلى أقصى درجة .

وفى وسعكم أن تفسروا كلمة « الخلاص » على أى نحو ترتأونه ، وأن تجعلوا منها ظاهرة متغلغلة ومنتشرة وتوزيعية أو ظاهرة بلغت سن اليأس وأوفت على التمام . . كما تشاءون .

خذوا مثلا أى واحد منا فى هذه القاعة ، بالمثل العليا

التى يعتز بها ويرغب فى العيش من أجلها والعمل بها .
إن كل مثل أعلى يتحقق من هذه المثل هو لحظة من لحظات خلاص العالم . ولكن هذه المثل العليا المفردة الخاصة ليست إمكانات عارية مجردة . إنها ذات جذور ورواس ، إنها إمكانات حيّة لأننا أبطالها ونصراؤها الأحياء ، ولأننا كفلاؤها العاملون فى قيد الحياة . وإذا قدر للشروط المكملة الإضافية أن تأتى وتضيف نفسها ، فإن مثلنا العليا ستصبح أشياء حقيقية فعلية واقعيّة . والآن ما هى إذن الظروف والشروط أو الشرائط المكملة المتممة ؟

إنها أولا خليط من الأشياء يمتزج بعضه ببعض بحيث إنه فى إبَّانه ، يعطينا فرصة ، فرجة تمكننا من أن نقدر لرجانا قبل الخطو موضعها ، ثم نقفز أخيراً . . . . إلى **آرائنا وتصرفنا** .

هل يَخْلُق تصرفنا عندئذ خلاص العالم بقدر يفسح لنفسه مكانا وبقدر يقفز ويثب ويطفر من الفرجة ؟ هل يخلق ، ليس خلاص العالم برمته طبعا ، ولكن فقط ذلك القدر منه الذى يغطى بنسبته السعة أو المسافة أو الحجم الذى يبسط نفسه عليه ؟

إنى هنا أمسك بالثور من قرنيه وعلى الرغم من عصبة

العقليين والأحديين برمتها ، أيا ما كانت صفتهم وبأى سيم يتسمون . فإننى أتساءل ولم لا ؟ إن تصرفاتنا ، ونقاط تحولنا حيث نبدو لأنفسنا أننا نصنع أنفسنا وننمو ، هى أجزاء العالم التى نحن أقرب ما نكون إليها ، الأجزاء التى معرفتنا بها هى الأكمل والأوثق طرا .

لم لا نأخذها بظاهر قيمتها ؟

لم لا يجوز أن تكون نقاط التحول الفعلية والمنابت الواقعية للعالم — بالشكل الذى تبدو عليه ، لم لا تكون « ورشة » الوجود حيث نمسك بالحقيقة إبَّان صنعها بحيث إن العالم ربما لا ينمو ويتطور بأية طريقة أخرى سوى هذه ؟

سيقولون : لا عقلى ! محال ! كيف يتسنى لوجود جديد أن يحضر فى مواضع محلية ورقع تضيف نفسها أو تظل بعيدة نائية ، كيفما اتفق خبط عشواء ومستقلة عن الباقى ؟

لابد وأن يكون هناك سبب لتصرفاتنا وأعمالنا ، وأين يمكن أن يلتمس أى سبب كملجأ أخير ، إلا فى الضغط المادى أو القسر المنطقى للطبيعة الكلية للعالم .

لا يمكن أن يكون هناك إلا محرك واحد للنمو أو النمو الظاهر فى أى مكان . وهذا المحرك أو المثير هو العالم التام ذاته . إنه قد ينمو إجماليا ، إذا كان هناك نمو ، ولكن كون الأجزاء المفردة تنمو ذاتيا ، محال ولا عقلى .

ولكن إذا تحدث المرء عن التعقلية وعن أسباب وعلل الأمور ويصر على أنها لايمكن أن تحضر فى مواضع ، فأى ضرب من السبب أو العلة يمكن أن يكون هناك أخيراً فى وجوب حضور أى شيء على الإطلاق ؟

تحدث ما شئت عن المنطق ووجوب الوجود (مقابل الممكن) والفئات والمطلق ومحتويات حانوت العدد الفلسفية برمتها ، والسبب الوحيد الحقيقى الذى أستطيع أن أعلل به لماذا يحضر أى شيء هو أن إنساناً يريد له أن يكون حاضراً هنا .

إنه مطاوب – مطلوب ، ربما ليُفْرِج عن ولو مثقال ذرة من كتلة العالم مهما تكن متناهية فى الصغر . هذا سبب حىّ ، والأسباب المادية والضرورات المنطقية إذا قورنت به فهى أمور طيفية شبحية . وموجز القول فإن العالم الوحيد المتعقّل على نحو كامل سيكون عالم « طواقى الإخفاء » ، عالم التخاطر حيث تتحقق كل رغبة توا بدون الاضطرار إلى اعتبار أو تسكين وإخماد القوى المحيطة أو التدخلية .

هذا هو عالم المطاق الخاص به . فهو يقول لعالم الظواهر كن فيكون تماما وفى نفس اللحظة التى يدعوه فيها إلى أن يكون ، وليس ثمة حاجة إلى شرط آخر مطلوب . وفى عالمنا فإن رغبات الفرد ليست سوى شرط واحد لاغير . فثمة

مراد آخرون لهم رغبات أخرى ، ويجب استرضاؤهم أولا واستمالتهم :

ومن ثم فإن الوجود ينمو تحت كل أنواع المقاومة فى عالم التعدد والكثير هذا ، ومن مراضاة إلى مراضاة وملاقاة عند نقطة تفض خلافا إلى ملاقاة أخرى ، فإنه ينتظم تدريجيا إلى ما يمكن أن يسمى شكلا منطقيا أو عقليا أو مطابقا للعقل — بطريقة ثانوية فحسب .

ونحن لا نقترب من تنظيم من نوع « طاقية الإخفاء » إلا فى مناحٍ قليلة من مناحى الحياة . نريد الماء فنفتح صنبورا . نريد التقاط صورة فما علينا إلاّ أن نضغط زرا . نريد أخباراً فنستخدم المسرة . نريد السفر فنشترى تذكرة . وفى مثل هذه الحالات وأشباهها قلما نحتاج إلى أن نفعل أكثر من إبداء الرغبة . أما العالم فمنظم تنظيما خاصا لمقتضى العقل بحيث يتكفل بالباقى .

بيد أن هذا الحديث عن التعقلية هو جملة معترضة بين هلالين ، واستطراد . فالموضوع الأساسى الذى كنا نناقشه هو فكرة عالم ينمو وينبثق ليس تاما بكليته ، ولكن قطعة فقطعة ، ودرجة فدرجة ، بوساطة إسهامات أجزائه المتعددة . خذ الفرض على محمل الجد كفرض حىٍّ .

افرض أن مؤلف العـالم وضع القضية أمامك قبل الخلق قائلا :

« سأصنع عالما غير متأكد من خلاصه ، عالما كماله يكون مشروطا فقط ، والشرط هو أن كل محرك متعدد يؤدى مستواه الخاص به على أحسن نحو . وأنا أمنحك فرصة الاشتراك فى مثل هذا العالم ، فسلامته أو أمنه كما ترى لا ضمان لهما . إنها مغامرة حقيقية ، ذات خطر حقيقى ، ولكنها قد تخرج ظافرة . إنه مشروع اجتماعى من العمل التعاونى بإخلاص يتعين إنجازه . هل ستنضم إلى الركب ؟ هل تثق بنفسك وبالقوى المحركة الأخرى ، ثقة كافية لمواجهة المخاطرة ؟ » .

والآن اسمحوا لى أن أسأل : هل ينبغى لك ، بكل جدية ، إذا اقترح عليك الاشتراك فى مثل هذا العالم ، أن تشعر بأنك مضطر إلى رفضه ، على اعتبار أنه ليس مأمونا بما فيه الكفاية ؟ هل تؤثر أن تقول ، إنك بدلا من أن تكون جزءا ضروريا ملتحما فى مقومات كون تعددى ولا عقلى ، أساسا إلى هذا الحد ، تفضل أن تنتكس عائداً إلى هجوع وراحة العدم الذى أُوقِظْت منه موقتا بصوت المحرض ؟

طبعاً إذا كنت صاحب فطرة طبيعية ، فلن تفعل شيئاً

من هذا القبيل . ثمة خفة سليمة العقلية فى معظمنا يلائمها مثل هذا الكون تماما . ومن ثم فإننا سنتقبل العرض .

إنه سيكون كونا مشابهاً تماماً للعالم الذى نعيش فيه عملياً . وولاؤنا لأمنا القديمة الطبيعة سيحول بيننا وبين أن نقول : كلا . إن العالم المقترح سيبدو لنا « مطابقاً للعقل » بطريقة حية إلى أقصى درجة .

لذلك فإننى أقول إن معظمنا سيرحبون بالاقتراح ويضيفون حكمنا وأمرنا إلى حكم وأمر الخالق .

ومع ذلك فربما لا يرحب البعض لأن هنالك فئة من العقول السقيمة المريضة فى كل مجموعة إنسانية ، وأكبر الظن بالنسبة إليهم فإن عالما لا يتيح إلا فرصة نضالية جهادية من الأمن ، ان يستهويهم .

وثمة لحظات من التثبيط والتوهين والفتور تنتابنا جميعاً عندما نسأم أنفسنا ونشعر بالكلال من الكفاح والجهد بلا طائل .

إن حياتنا نفسها تخمد وتخِرُّ ، ونجد أنفسنا قابعين فى أصفاد موقف الابن المبذر . إننا عندئذ نسىء الظن باحتمالات الأمور وفرصها . إننا نريد كونا حيث نستطيع أن نستسلم ونقنط ونيأس ثم نرتمى فى أحضان أبينا ونستهلك ونفنى

فى الحياة المطلقة كما تُستهلك وتَفنى وتُستوعب وتميع نقطة الماء فى النهر أو البحر .

إن السلامة والراحة والأمن المبتغاة تشوقاً فى مثل هذه اللحظات هى ضرب من الطمأنينة الواقية ضد ذعر حوادث ومصادفات خبرة تبلغ كل هذا الحد من التناهى والفناء .

إن النرڤانا(*) تعنى الأمان من هذه الدورة الدائمة الموصولة من المغامرات والمخاطرات التى يتكون منها عالم الحس .

فالهندوسى والبوذى ، حيث إن ذلك هو موقفهما واتجاههما جوهريا ، كلاهما خائف فحسب . . . خائف مذعور من مزيد من الخبرة ... خائف من الحياة .

ولكل الناس من ذوى هذا التركيب وهذه السليقة ، تأتى الأحدية الدينية بكلماتها المواسية : « كل شىء مطلوب وضرورى — حتى أنت بروحك وقلبك المريضين . الكل واحد فى الله . . . ومع الله وبالله كل شىء حسن . إن الأسلحة الدائمة الخالدة قائمة من تحت ، سواء أكنت تبدو فى عالم الظواهر الفانية المتناهية فاشلا أم ناجحا » .

وليس ثمة شك فى أن الناس عندما يرتدون قهراً إلى آخر

(*) النرڤانا هى إفناء الأمل والألم والظواهر الخارجية ، Nirvana قتل الشهوات . (المترجم)

طرفهم من السقم ، فإن الإطلاقية هى الملاذ الوحيد فى جعبتهم الذى يضرعون إليه . ذلك أن الأخلاقية التعددية تجعل أسنانهم تصطك قضقضة وهلعاً ، إنها تجمد الدماء فى عروقهم .

وإذن فأمامنا بشكل ملموس نوعان من الدين فى حالة تضاد حاد ، فإذا استخدمنا اصطلاحينا القديمين للمقارنة ، ففى وسعنا القول بأن المشروع الإطلاقى يستهوى أفئدة العقول اللينة العريكة ، والمشروع التعددى يستهوى أفئدة العقول الصعبة المراس . وكثير من الناس سيرفضون على الإطلاق تسمية المشروع التعددى ، مشروعاً دينياً ، مؤثرين تسميته مشروعاً أخلاقيا ، بحيث يطبقون كلمة دينى على المشروع الأحدى وحده .

إن الدين بمعنى تسليم الذات والإذعان ، والأخلاقية بمعنى الغناء الذاتى ، كثيراً ما أثيرت حفيظتهما ضد بعضهما البعض الآخر ، كنقيضين ضدين منافرين ، فى تاريخ الفكر الإنسانى بحيث زخر بهذه المعركة بما فيه الكفاية .

إننا نقف هنا أمام السؤال النهائى الحاسم للفلسفة . لقد سبق أن قلت فى محاضرتى الرابعة إننى أعتقد أن البديل الأحدى ــ التعددى هو أعمق قضية وأكثرها تمخضاً عن عواقب خطيرة ــ يمكن لعقولنا أن تبتدعها وتصوغها .

أفلا ربما يكون الانفصال نهائيا ؟ وأن جانباً واحداً منهما فقط هو الصحيح ؟

هل المذهب التعددى والمذهب الأحدى نقيضان خالصان كل على حدة ؟ وبحيث إنه إذا كان العالم مركبا تركيباً تعدديا حقا وموجودا، توزيعيا وتخصصيا حقاً ومكونا من حشد من « كل واحدات » ، فلا يمكن خلاصه إلا قطعة فقطعة ودرجة فدرجة . وفى الواقع كنتيجة لمسلكها وأن ملحمته التاريخية لن تدور دورة قصيرة تقلل من طولها بوساطة وحدانية لازمة « تلتقم » فى جوفها التعدد من قَبْل و« تغلبه » على أمره أبد الآبدين .

إذا كان هذا هكذا فعلينا أن نختار إحدى الفلسفتين ، فليس فى وسعنا أن نقول : « نعم ، نعم » لكلا البديلين . لا بد وأن يكون هنالك « لا » فى علاقاتنا بالممكن . لزام علينا أن نعترف بخيبة ما أخيرة .

ليس فى وسعنا أن نظل سليمى العقلية وسقيمى العقلية فى تصرف واحد غير قابل للانقسام .

وطبعا نستطيع ، كبشر ، أن نكون سليمى العقول فى يوم وسقيمى الأرواح فى اليوم التالى ، وكهواة هازلين نخوض فى الفلسفة ، فربما يُسمح لنا أن نسمى أنفسنا الأحديين التعدديين أو الجبريين الاختياريين ، أو أى شىء آخر قد يدور بخلدنا من هذا النوع الموفق بين الأضداد .

ولكن كفلاسفة نهدف إلى الوضوح والرصانة والخلو من التناقض ، ولكوننا نحس بالحاجة البراجماتية إلى مطابقة الحقيقة بالحقيقة ، فلا مفر أمامنا من مسألة لا سبيل إلى تلافيها وهى التنبؤ الواضح لأحد أمرين :

إما النمط الهش اللين العريكة من التفكير ، وإما النمط القوى الأصلاب . وبصفة خاصة فإن السؤال التالى قد ألح علىّ إلحاحاً :

أفلا يجوز أن تذهب دعاوى العقلية اللينة العريكة ، تطرفاً إلى مدى بعيد جداً ؟

أليس من المحتمل أن تكون فكرة عالم قد تم خلاصه من قبل برمته ، محلاة بالسكارين لدرجة لا تستساغ .

أليس من الجائز أن تكون التفاؤلية الدينية فكرة تشبه أنشودة الرعاة بدرجة مبالغ فيها ؟

هل يتعين خلاص الكل ؟ أفلا يُدفع ثمن فى عمل الخلاص ؟ هل الكلمة الأخيرة حلوة ؟

هل كل شىء « نعم ، نعم » فى الكون ؟

أفلا تعنى « الجدية » ذاتها التى نعزوها إلى الحياة أن عدداً كبيراً محتوما من « كلا » ومن الفقد تشكل جزءا منها ، وأن هناك تضحيات خالصه فى مكان ما ، وأن شيئاً خشناً شديداً ومراً يبقى دائماً فى قاع كأسها ؟

ليس فى وسعى أن أتكلم رسمياً كبراجماتى هنا ، وكل ما أستطيع أن أقوله هو أن براجماتيتى لا تعارض فى انحيازى إلى وجهة النظر الأكثر أخلاقية هذه والتنازل عن دعوى المصالحة الكلية .

وإمكان ذلك متضمن فى الرغبة البراجماتية لمعاملة التعددية كفرض جدى . وفى النهاية فإن إيماننا وليس منطقنا هو الذى يبت فى مثل هذه المسائل . وأنا أنكر حق أى منطق مزعوم فى أن يبطل إيمانى معترضاً بحق الفيتو . لذلك أجد نفسى راغباً فى تناول الكون على أنه حقاً قحومى ومغامر ومحفوف بالخطر دون أن أتراجع ، من ثم ، صارخا « لا لهو ولا لعب » .

وأنا راغب فى أن أعتقد أن موقف الابن المبذر ، الذى يتطرق إلينا لعهدنا به دائماً فى صروف الدهر الكثيرة ليس هو الموقف الصحيح والنهائى حيال الحياة برمتها .

وأنا راغب فى لزوم وجود خسارات حقيقية وخاسرين حقيقيين مع عدم الاحتفاظ الكلى والصون لكل ما هنالك .

وفى وسعى أن أومن بالمثالى على أنه النهائى الأقصى ، لا كمصدر ولا منشأ ، على اعتبار أنه الزبدة ، أو الخلاصة ، لا الكل .

وعندما يفرغ الكأس فإن الثفالة تظل عالقة من بعد

إلى الأبد ، ولكن إمكان ما تفرغه الكأس ، إمكان حلو بدرجة كافية لتقبله .

وفى الواقع أن عدداً لا حصر له من الخيالات الإنسانية تعيش فى هذا الضرب من الكون الأخلاقى الحماسى الذى يشبه الملحمة ، وهذه الخيالات الإنسانية تجد ما فيه الكفاية فى ضروب النجاح المنتشر والموصول فى أرجاء هذا الكون ، لإشباع حاجاتها العقلية .

ثمة قول مأثور من شعر الحكمة ، ترجم بإتقان وجمال ودقة ، من المختارات الشعرية اليونانية ، يعبر تعبيراً رائعاً عن هذه الحالة العقلية ، هذا التقبل للخسارة كأمر لا يتطلب كفارة ، حتى إذا كان العنصر المفقود هو ذات المرء نفسه :

« ثمة بحار لقى حتفه بعد غرق سفينته
وقد دفن فى مثواه الأخير على هذا الشاطئ
يأمرك بأن تنشر الشراع وتقلع
كم من سفينة ذات أشرعة باسلة نبيلة
أتت عليها الأعاصير ، عندما فقدنا »

إن أولئك المتطهرين الذين أجابوا « بنعم » عن سؤال : هل تقبل اللعنة فى سبيل مجد الله ؟ . . . كانوا فى هذه الحالة العقلية الموضوعية الكريمة الجزلة المنعمة بعزة النفس والعظمة والشهامة .

إن طريقة التخلص من الشر وفقاً لهذا النظام ليست لوقايته وحفظه فى الكل كعنصر ضرورى محتم ، ولكن « بقهره » أو التغلب عليه .

إن التخلص من الشر لا يكون إلا بالتخلى عنه تماماً ، وخلعه وقذفه فى خارج السفينة والنأى عنه وتجاوزه ، الأمر الذى يعين على صنع عالم ينسى مكانه واسمه ذاتهما .

وعندئذ فمن الممكن تماماً أن نتقبل بإخلاص نوعاً فعالا قوياً من الكون شديد الأثر أو الفعل لا ينفى منه عنصر « الجدية » .

وكل من يفعل ذلك ، فيما يبدو لى ، هو براجماتى أصيل . إنه راغب فى أن يعيش على مشروع أو نظام من الإمكانات غير المضمونة التى يثق بها ، وراغب فى أن يدفع الثمن بنفسه ، بحياته ذاتها إذا اقتضى الأمر ، من أجل تحقيق المثل العليا التى يصوغها .

والآن ما هى بالفعل القوى الأخرى التى يثق ويوقن بأنها تتعاون معه فى كون من مثل هذا النمط ؟

إن هذه القوى ، هى على الأقل إخوانه فى الإنسانية ، فى مرحلة الوجود التى بلغها عالمنا الفعلى . ولكن أليس هنالك أيضاً قوى فوق البشر قدسية ، على غرار القوى التى

آمن بها دائماً الرجال الدينيون من النمط التعددى الذى تناولناه بالشرح والتحليل ؟

ربما يكون لكلماتهم وقع له رنين أحَدِىٌّ عندما قالوا « لا إله إلاّ الله » ، بيد أن الشِّرك الأصلى للجنس البشرى لم يرتفع إلى مقام التوحيدية إلا بشكل ناقص وغامض ، ثم إن التوحيدية نفسها طالما أنها كانت دينية وليست مشروعا للتعليم فى قاعة الدرس للميتافيزقيين ، نظرت إلى الله دائماً على اعتبار أنه معين واحد فقط ، الأول بين أنداد Primus inter Pares وسط كل القوى المشكلة لقدر العالم العظيم .

وإنى لأخشى أن تكون محاضراتى السابقة ، وقد اقتصرت على النواحى الإنسانية والإنسية ، قد تركت فى نفوس الكثير منكم انطباعا بأن البراجماتية تعنى ، منهجيا ترك عنصر ما فوق البشر وإغفاله .

لقد أظهرت قليلا من الاحترام ، حقا للمطلق ، ثم إنى حتى هذه اللحظة لم أتحدث عن أى فرض فوق بشرى سوى ذاك . ولكننى واثق أنكم تدركون إدراكا كافيا أن المطلق لا يشترك مع الله المتصف بصفة الربوبية إلا فى خصيصة الفوق بشرية .

وعلى الأسس البراجماتية ، إذا كان فرض الله يعمل إكفاء ورضا فى أوسع معانى الكلمة ، فهو فرض صحيح ،

ومهما تكن الصعوبات المتخلفة منه ، فالخبرة تومئ إلى أن الفرض يعمل إكفاء ورضا ، ما فى ذلك أدنى ريب ، وأن المشكلة هى بناؤه وتحديده وتصميمه وإنجازه بحيث يلتحم التحاما يتسم بطابع الكفاية والإرضاء ، فى مقومات الحقائق العاملة الأخرى .

وليس فى وسعى أن أبدأ فى الخوض فى اللاهوت برمته فى ختام هذه المحاضرة الأخيرة ، ولكننى عندما أقول لكم إننى كتبت كتابا عن خبرة الناس الدينية ، اعتُبِر إجمالا بمثابة توكيد لحقيقة وجود الله ، فربما تبرئون براجماتيتى من تهمة كونها نظاما إلحاديا .

إننى أنكر ، بحزم وقوة ، أن خبرتنا البشرية هى أسمى أشكال الخبرة الموجودة فى الكون . ومن ثم فإننى أومن وأعتقد أننا نقف فى وضع من نفس العلاقة مع الكون برمته يشبه نفس الوضع الذى تقف فيه ذوات المخلب والناب والسنوريات بالنسبة للحياة البشرية برمتها . إنها تسكن معنا فى غرفنا ومكتباتنا وهى تسهم فى مشاهد وأحداث لا تفهم من مغزاها هسيسا ولا إشارة وإنما هى بمثابة ظل التماس فحسب بالقياس إلى منحنيات تاريخ تمر بداياته ونهاياته وأشكاله مروراً عابراً بالكلية فيما وراء مدى إدراكها . وكذلك نحن كظل التماس بالنسبة إلى حياة الأشياء الأوسع .

ولكن ، تماما مثلما توافق كثير من المثل العليا للقطط والكلاب ، مثلنا العليا وتتطابق معها ، وتلك حقيقة يثبتها الكلاب والقطط بالبرهان القاطع فى عيشها اليومى ، فلا جناح علينا من أن نعتقد — استناداً إلى البراهين التى تقدمها الخبرة الدينية — أن هناك قوى عليا فوقية موجودة، وأنها تعمل لكى تخلص العالم وتنجيه على منوال مثالى شبيه بمنوالنا .

إنكم ترون أن البراجماتية يمكن أن تسمى دينية ، إذا سمحتم بأن الدين من الممكن أن يكون تعدديا أو مجرد مذهب ارتقائى فحسب ، فى نمطه .

ولكن سواء أتجاوزتم أخيراً عن ذلك النمط من الدين أم لا ، مسألة أنتم وحدكم الذين تستطيعون البت فيها . إن البراجماتية يتعين عليها أن تؤجل الجواب اليقينى التعسفى ؛ لأننا لاندرى للآن ، على سبيل الجزم واليقين أى نوع من الدين سيعمل على أحسن نحو فى المدى الطويل . إن المعتقدات المتطرفة المختلفة العديدة للناس، ومغامراتهم العقائدية العديدة هى فى الواقع المطلوب لإقرار البينة ، ولعلكم تقومون بمغامراتكم فى هذا الصدد استقلالا كل بمفرده .

فإذا كنتم صعاب المراس ، أساسيا ، فإن لجب وصخب وشغب الحقائق الملموسة للطبيعة سيكون كافيا لكم ولن تحتاجوا إلى دين على الإطلاق .

وإذا كنتم ليـّنى العريكة ، أساسيا ، فإنكم سوف تخادنون النمط الأكثر أحدية من الدين : حيث إن النمط التعددى ، باعتماده على الممكنات التى ليست لزوميات لن يبدو فى نظركم كفيلا بمنحكم القدر الكافى من الطمأنينة والأمن والسلامة .

ولكن إذا لم تكونوا ، لا صعبى المراس ولا ليـّنى العريكة فى معنى متطرف بصفة أساسية ، وإنما مزيج من الأمرين كما هو الشأن فى معظمنا ، فقد يبدو لكم أن نمط الدين التعددى الارتقائى الأخلاقى الذى قدمته بين يديكم لا يقل صلاحية كتوليفة دينيـــة عن أيّة توليفة أخرى يحتمل أن تجدوها .

وبين أقصى الطرفين ، بين الطبيعية الخام من جهة ، والإطلاقية الاستشرافية من جهة أخرى ، فقد تجدون أن ما أجيز لنفسى بأن أسميه النمط البراجماتى أو الارتقائى من الألوهية هو بالضبط ما تطلبون .

مقدمة المؤلف

لمعنى الحقيقة

إن الجزء المحورى الذى يدور عليه كتابى الموسوم بالبراجماتية هو مستفاده عن العلاقة المسماة « حقيقة » التى تحصل بين فكرة (رأى ، عقيدة ، ثبت إلى آخر ما هنالك) وبين موضوعها .

لذلك أقول حينئذ إن الحقيقة صفة أو خاصة لبعض أفكارنا . فهى تعنى اتفاقها مع الواقع تماماً، مثلما يعنى الباطل اختلافها معه . وكلا البراجماتيين والعقليين يتقبلون هذا التفسير كأمر أكيد ثابت .

وحيث [لا تنسخ] أفكارنا بالفعل ، وقطعاً ، موضوعها فماذا يعنى الاتفاق مع ذلك الموضوع ؟ . . . إن البراجماتية تسأل سؤالها المألوف : فهى تقول : « إذا سلّمنا بصحة فكرة أو عقيدة، فما هو الفرق الملموس الذى يحدثه كونها صحيحة فى الحياة الواقعة الفعلية لأى امرئ ؟

ما هى الخبرات التى (ربما) تختلف عن تلك الخبرات التى تحصل إذا كان الاعتقاد باطلا ؟ كيف ستتحقق

الحقيقة ؟ وبالاختصار ما هى القيمة الفورية للحقيقة ، مقدرة تجريبياً ؟ »

وفى اللحظة التى تسأل فيها البراجماتية هذا السؤال ، فإنها ترى الجواب : **الأفكار الصحيحة هى تلك الأفكار التى نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها وإقامة الدليل عليها . والأفكار الخاطئة هى تلك التى لا نستطيع ذلك معها** . هذا هو الفرق العملى الذى يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكار صحيحة . ومن ثم فهذا هو معنى الحقيقة ؛ لأن ذلك هو كل ما نعرفه عن الحقيقة .

إن حقيقة فكرة ليست خاصة أو صفة كاسدة متوقفة عن التقدم أو النماء ، وليدة ذاتها فيها . إن الحق **يحدث** للفكرة . الفكرة **تصبح** حقيقية أو صحيحة . إن **الأحداث تجعلها** صحيحة أو حقيقية .

وصدقها هو فى الواقع من الأمر ، حدث ، سبيل ، ألا وهو سبيل إثباتها لنفسها ، سبيل برهنتها . فصدقها أو صحتها أو مشروعيتها هو سبيل ترسيخها وتصحيحها والدفع بمشروعيتها(*) .

(*) ولكنى أضيف إلى ذلك أن « إمكان البرهنة أو إقامة الدليل » لا تقلّ عن الإثبات أو البرهنة ، لأن فى مقابل كل سبيل – حقيقة يكتمل =

« إن الاتفاق ، فى أوسع معنى ، مع حقيقة أو واقع لا يمكن أن يعنى إلا الاهتداء ، إما مباشرة إليها على خط مستقيم ، وإما إلى مكتنفاتها أو مناهزتها وملامستها عمليا لدرجة تمكن من الإمساك بها أو بشىء مرتبط بها على نحو أحسن وأوفى مما لو اختلفنا معها . أحسن إما عقليا وفكريا وإما عملياً وإجرائيا .

إن أى فكرة تساعدنا على أن نعالج — سواء أكان ذلك عمليا أم فكريا — الواقع أو متعلقاته ، وبحيث لا تعرقل تقدمنا فى ضروب من حبوط المساعى والكبت ، وبحيث تلائم وتزود وتناسب ، فى الواقع من الأمر ، حياتنا ، لوضع الحقيقة الواقعة برمته ، سوف تتفق بما فيه الكفاية لملاقاة المطلب . وستكون صحيحة بالنسبة لتلك الحقيقة الواقعة .

إن الحقيقى فى أوجز عبارة « ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا ، تماما كما أنه الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا .

= ويتم يوجد مليون فى حياتنا تعمل فى حالة نشوئية . وهى تقودنا نحو الإثبات المباشر ، تقودنا إلى مكتنفات الشىء التى تحدق به ، ويعد ذلك ، إذا جرى كل شىء بتوافق وبمواءمة فإننا نتأكد من أن الإثبات ممكن لدرجة أننا نحذفه ، وعادة ما يسوغ ما يحدث بعد ذلك وجهة نظرنا » . (المترجم)

نافع وموافق ومطلوب ، على أى نحو تقريبا ، ونافع وموافق ومطلوب فى المدى الطويل وإجمالا ، طبعاً لأن ما يلاقى بنفع وموافقة كل الخبرات المنظورة ، قد لا يلاقى بالضرورة كل الخبرات الأبعد بنفس الموافقة والإكفاء .

إن الخبرة ، كما نعلم ، لها طرقها فى الفوران وفى حملنا على تصحيح قواعدنا وصيغنا الراهنة » .

هذا التفسير للحقيقة ، على منوال التفاسير والشروح الأخرى التى قدمها ديوى وشيلر ، تسَبَّبَ فى أكبر المناقشات قوة وشدة ورشاقة .

وقليل من الناقدين من دافعـــوا عنه ، ومعظمهم استطلعوه اعتِساساً .

ومن الجلىّ أن الموضوع صعب الفهم والتناول تحت بساطته البادية . ومن الجلى أيضاً فيما أعتقد أن البت الحاسم فى أمره سيكون إيذانا بنقطة تحول فى تاريخ نظرية المعرفة ، وبناء على ذلك فى تاريخ الفلسفة العامة .

ولكى أجعل فكرتى أيسر منالا لأولئك الذين قد يتعين عليهم دراسة الموضوع مستقبلا ، فلقد جمعت فى المجلد التالى كل ما سطره قلمى مما له مساس مباشر بمسألة الحقيقة .

وأول بيان لى فى هذا الصدد كان فى سنة ١٨٨٤ فى المقال الذى يستهل المجلد الراهن . أما المقالات الأخرى فتتبع بترتيب نشرها . وثمة اثنان أو ثلاث منها تظهر الآن لأول مرة .

ومن ضمن الاتهامات التى كثيراً جداً ما صادفتها هى جعل حقيقة معتقداتنا الدينية تتألف من كونها « تُرْضِينَا » ولا شىء سوى ذاك .

وإنى لنادم لكونى قدمت عذرى عن هذه التهمة بوساطة اللغة المعرضة للخطر التى لجأت إليها فى كتاب البراجماتية متحدثا عن حقيقة اعتقاد بعض الفلاسفة فى المطلق . ولكى أشرح السبب فى أننى لاأومن شخصيا بالمطلق ، ومع ذلك أجد أنها قد تضمن « إجازات أخلاقية » لمن يحتاجون إليها ، وأنها حقيقة أو صحيحة إلى هذا الحد (إذا كان الحصول على إجازات أخلاقية خيراً) ، ابتغاء ذلك قدمت هذا كغصن زيتون استرضائى لأعدائى . ولكنهم — كما هو الشأن دائماً فى مثل هذه العروض — داسوا عطيتى تحت أقدامهم وقلبوا للمعطى ظهر المجن . لقد اعتمدت أكثر مما يحق لى على حسن نيتهم — يالندرة المحبة المسيحية وبرها تحت الشمس ! ويالندرة الذكاء العادى الدنيوى أيضاً !

لقد حسبت أنها مسألة ملاحظة عامة عادية ، لوجهتىْ نظر متنافستين للكون ، متعادلتين ومتساويتين فى كل الاعتبارات والنواحى الأخرى ، ولكن الأولى منهما تجحد حاجة إنسانية حيوية فى حين أن الثانية تشبعها ، ومن ثم فقد حسبت أن الثانية ستكون موضع تفضيل وتقبل وإيثار العقلاء من الناس لسبب بسيط وهو أنها تجعل العالم يبدو أكثر تعقلا . ذلك أن اختبار وجهة النظر الأولى تحت مثل هذه الظروف عمل من أعمال الزهد والنسك والتقشف ، عمل من أعمال إنكار الذات الفلسفى لن يتهم بذنبه أى إنسان عادى طبيعى .

وباستعمال الاختبار البراجماتى لفحص معانى المفاهيم فقد بينت أن مفهوم المطلق لايعنى شيئاً إلا مانح الإجازات وطارد الخوف الكونى .

إن العتق الموضوعى للمرء عندما يقول : « المطلق موجود » ، فحواه ، أمام برهانى ، هو بالضبط : « إن ثمة مسوغاً للشعور بالأمن فى وجود الكون » موجودا وقائماً ، وأن رفض تنمية إحساس بالأمن على نحو منظم معناه إلحاق الضرر بنزعة فى حياة المرء العاطفية هى أولى بأن تلقى الاحترام على اعتبار أنها نزعة نبوية .

ومن الجلى أن ناقدى الإطلاقيين يخفقون فى أن يتبينوا

كيف تعمل عقولهم فى أية صورة من هذا القبيل بحيث إن كل ما فى وسعى أن أفعله هو أن أعتذر وأسحب عرضى وعطائى .

وإذن فالمطلق ليس صحيحاً على أى نحو ، بله أن يكون كذلك بفتوى النقاد وقرارهم ، بالطريقة التى نزلت عنها ! !

وكانت معالجتى لـ « الله » و « الحرية » و « القصد » مشابهة ، سواء بسواء ، فباستعمال المحك التجريبى واختزال معنى كل مفهوم منها على حدة إلى وظيفته وعمله وأدائه الممكن ممارستها فى صورة خبرة إيجابية ، فقد بينت أنها كلها تعنى نفس الشيء : أى وجود « الوعد » أو « البشرى » فى العالم .

« إله أو لا إله » تعنى « وعدا أو لا وعد ؟ » ويخيل إلى أن البديل موضوعى بما فيه الكفاية ، حيث إنه سؤال عما إذا كان الكون يتميز بصفة معينة أو غيرها ، حتى ولو كان جوابنا الوقتى الشرطى مبنياً على أسس ذاتية .

ومع ذلك فإن كل الناقدين من المسيحيين واللامسيحيين يتهموننى بأننى أدعو الناس إلى القول بأن « الله موجود » حتى عندما لا يكون موجوداً ، توكيداً لفلسفتى بأن « حقيقة » القول لا تعنى حقاً أنه موجود فى أى شكل مهما يكن ، وإنما فقط لأن قول ذلك مريح .

إن معظم الحرب الدائرة الرحى بين البراجماتيين وأعداء البراجماتيين هى حول ما ستعنى كلمة الحقيقة من حيث ما تدل عليه ، وليس حول أى من الوقائع المتضمنة فى مواقف معينة تتصل بالحقيقة ، لأن كلا البراجماتيين وأعداء البراجماتيين يعتقدون فى الموضوعات الموجودة تماماً ، مثلما يعتقدون فى أفكارنا عنها .

والخلاف هو أنه عندما يتحدث البراجماتيون عن الحقيقة فإنهم يعنون ، تفردا ، شيئاً عن الأفكار فقط ، ألا وهو استخداميتها وتشغيليتها ، فى حين أن المضادين للبراجماتية عندما يتحدثون عن الحقيقة ، فإنهم فى الأغلب على ما يبدو يعنون شيئاً عن الأشياء أو الموضوعات .

وحيث إن البراجماتى ، إذا وافق على أن فكرة ما صحيحة « حقا » ، فهو يوافق أيضاً على أى شىء تقوله — مهما يكن — عن موضوعها . وحيث إن معظم المضادين للبراجماتيين قد كادوا فعلا يسلمون بالموافقة على أنه إذا كان الشىء موجوداً ، فإن فكرة أنه يفعل ذلك فكرة استخدامية ، فليس ثمة ما يتبقى يستحق العراك والخصام بحيث لا جناح على من يسألنى لماذا ، بدلا من إعادة طبع نصيبى فى كل هذا القدر الكبير من الضجيج والخصام والنزاع الكلامى ، أن أثبت

إحساسى « بالقيم » بحرقها كلها وجعلها هشيما تذروه الرياح .

وإنى لأفهم السؤال وسأعطى الجواب .

إنى مهتم بمذهب آخر فى الفلسفة ، أخلع عليه اسم التجريبية الراديكالية ، ويخيل إلى أن إقامة النظرية البراجماتية للحقيقة وإرساء قواعدها هى خطوة فى الدرجة الأولى من الأهمية لجعل التجريبية الراديكالية تسود . إن التجريبية الراديكالية تتألف أولا من قضية مسلمة ، ثم ثانياً تقرير حقيقة أو واقع ، وأخيراً استنتاج معمم .

فأما القضية المسلمة فهى أن الأشياء الوحيدة التى ستكون موضع جدل ومناظرة بين ، الفلاسفة ، هى الأشياء التى تحدد وتعرف وتوصف بألفاظ وحدود وشروط مشتقة من الخبرة . (ويجوز أن توجد الأشياء ذات الطبيعة غير القابلة للخبرة — قَدْرَ ما تشاء ، ولكنها لا تشكل أى جزء من مادة الجدل الفلسفى) .

وأما تقرير الحقيقة أو الواقع فهو أن العلاقات بين الأشياء — ارتباطية كانت أم انفصالية — هى تماما مسائل خبرة معينة مباشرة تحدد وتعرف وتوصف بألفاظ وحدود وشروط مشتقة من الخبرة سواء بسواء ، لا أكثر ولا أقل من الأشياء نفسها .

وأما الاستنتاج المفحم فهو ، من ثم ، أن أجزاء الخبرة تتماسك معاً من الأقرب إلى الأقرب ، ومن التالى إلى اللاحق ، لعلاقات وارتباطات هى نفسها أجزاء من الخبرة .

وموجز القول فإن الكون الذى يفهم ويدرك مباشرة لا يحتاج إلى أى سند غريب من الخارج فوق التجريبى ليقوم بدور الرابط أو الضَّامّ ، وإنما يملك — فى حد ذاته تركيباً متسلسل الارتباط من حلقات متصلة أو موصولة .

إن العائق الكبير القائم فى وجه التجريبية الراديكالية فى العقل المعاصر هو اعتقاد المذهب العقلى الراسخ الممتد الجذور بأن الخبرة ، كما تعطى مباشرة ، كلها انفصام وانفصال وحل وتفريق بلا التحام ولا اقتران ولا اتصال على الإطلاق ، وأنه لكى يؤلّف عالم واحد من هذا التفريق والأشتات ، فلا بد من أن يكون هناك محرك أو وسيط أو فعال أعلى وأسمى .

وفى المذهب المثالى السائد فإن هذا المحرك أو الوسيط أو الفعال يُمَثَّل بالشاهد الأكبر المطلق المحيط الذى « يربط » الأشياء معا بأن يلقى عليها « الفئات » كالشبكة .

ولعل أغرب وأعجب هذه الفئات وأكثرها تفرداً وفذاذة هو ما يُزعم أنه رباط الحقيقة الذى يربط أجزاء

الواقع فى أزواج جاعلا أحدهما العارف والآخر الشىء المعروف ، والذى هو ذاته مع ذلك عديم المحتوى تجريبياً أو اختباريا، ولا هو قابل لأن يحدد أو يعرف أو يوصف أو يفسر أو يختزل فى ألفاظ وحدود وشروط « دنيا » ، وإنما يستدل عليه فقط بالتفوه باسم « الحق » أو « الحقيقة » ، فى حين أن النظرة البراجماتية لعلاقة الحقيقة هى أن لها محتوى محددا ، وأن كل شىء فيها اختيارى قابل للممارسة . وطبيعتها برمتها يمكن أن تعرف وتوصف وتفسر فى ألفاظ وحدود وشروط إيجابية وضعية .

على أن « الاستخدامية » التى يجب أن تحوزها الأفكار ، لكى تكون حقيقية تعنى أشغالا معينة بالذات ، مادية أو فكرية واقعية أو ممكنة ، فى وسعها أن تحدثها وتنشئها وتخرجها من الأقرب إلى الأقرب فى داخل الخبرة المحسوسة الملموسة .

وإذا سلّم وأقرّ بهذا الجدل البراجماتى فإن نقطة عظمى فى شوط انتصار التجريبية الراديكالية ستحرز أيضاً ، لأن العلاقة بين الموضوع والفكرة التى تعرفه حقاً ، مسألة يتشبث العقليون بأنها ليست شيئاً من هذا القبيل الذى يوصف وإنما تقع خارج كل الخبرة الدنيوية الممكنة . ولقد اعتاد المذهب العقلى أن يجمع صفوف عسكره ، ويلم آخر شعثه العاتى العنيد ، على دعوى العلاقة ، وفقاً لهذا التفسير .

بيد أن المجادلات المضادة للبراجماتية التى أحاول ملاقاتها فى هذا الكتاب من الممكن أن يستخدمها العقليون بكل سهولة ويسر كأسلحة للمقاومة ، ليس ضد البراجماتية فحسب ، وإنما ضد التجريبية الراديكالية أيضاً (إذ لو كانت علاقة — الحقيقة استشرافية فما الذى يمنع أن تكون العلاقات الأخرى كذلك أيضا) ، بحيث إننى أشعر بكل قوة بالأهمية الاستراتيجية لملاقاتها ملاقاة حاسمة وإزاحتها من الطريق .

على أن ما يصر نقادنا بكل عناد على ترديده هو أنه على الرغم من أن الاستخدامية وما يترتب عليها من أعمال ترافق أو تصاحب أو تطابق الحقيقة ، إلا أنها لا تشكل الحقيقة ؛ ذلك أن الحقيقة مضافة إليها عدديا (من حيث العدد) ، وسابقة عليها ومفسرة لها ، ولكنها لا تفسر بها بأى حال من الأحوال .

هذا هو ما يقولونه لنا باستمرار .

وإذن فإن النقطة الأولى التى يتعين على أعدائنا أن يقيموها هى أن شيئا ما مضافا عدديا إلى الاستخدامية وسابقا عليها ، متضمن فى حقيقة أو صحة الفكرة .

وحيث إن الشىء مضاف ، وعادة سابق ، فإن معظم العقليين يتضرعون إليه ويقيمون الحجة عليه ثم يتهموننا بكل

تبجح بإنكاره وجحده ، الأمر الذى يترك فى نفس المشاهدين انطباعا قوامه — حيث إننا لا نستطيع ، جريا على أحكام العقل ، أن ننكر وجود الشىء أو الموضوع — أن تفسيرنا للحقيقة يساقط كسفا ، وأن نقادنا قد طردونا من الحلبة .

وعلى الرغم من أننى أحاول فى أماكن كثيرة من هذا السِّفْر أن أدحض التهمة الشائنة بأننا ننكر الوجود الحقيقى ، فإننى سأقول هنا ثانية من أجل التوكيد والإطناب إن وجود الشىء كما تؤكده الفكرة «حقا» ، هو السبب الوحيد ، فى حالات لاحصر لها ، فى كون الفكرة تعمل بنجاح ، إذا عملت على الإطلاق ، وإنه لتعسف وإساءة استعمال للغة — فيما يبدو ، وهذا أقل ما يقال فى هذا الصدد — أن ننقل كلمة « حقيقة » من الفكرة إلى وجود الشىء عندما يفسر ذلك الوجود زيف وبطلان الأفكار التى تعمل مثلما يفسر صحة الأفكار التى تعمل سواء بسواء .

وإنى لأجد هذا التعسف وإساءة الاستعمال للغة سائدا بين أكثر خصومى حظًّا من التثقيف والتهذيب .

ولكن إذا ما تم لنا مرة إقامة وتمكين العادة الكلامية السديدة الحقيقية بأن نجعل كلمة حقيقة تمثل خاصة أو صفة للفكرة ، ونبطل جعلها شيئاً يرتبط ارتباطا مبهما خفيا غامضا

بالشيء المعروف، فعندئذ يفتح الطريق واسعا وفسيحا فيما أعتقد أمام مناقشة التجريبية الراديكالية بلا عوج ولا أمت، وبالقدر الذى تستأهله .

حينئذ ستعنى حقيقة الفكرة أو صحتها ، أعمالها فقط ، أو ذلك الذى فيها الذى يحدث أو ينشئ أو يخرج هذه الأعمال بالقوانين السيكولوچية العادية . ومن ثم فهى لن تعنى لا «شيء» الفكرة ولا أى شيء «قَفْزِىّ» أو «وَثْبِىّ» داخل الفكرة لا تستطيع أن تصفه ألفاظ أو حدود أو شروط مشتقة من الخبرة .

ثمة كلمة أخيرة أحب أن أضيفها قبل أن أختم هذه المقدمة .

أحياناً يميز الناس بين ديوى وشيلر وبينى ، كما لو كنت أنا بافتراضى وجود الشيء ، قد سلمت إذعاناً للهوى الشائع ، فى حين أنهما كبراجماتيين أكثر تطرفاً يرفضان مثل هذا التنازل أو التسليم من جانبهما .

وكما أفهم شخصيا هذين المؤلفين ، فإن ثلاثتنا جميعا نتفق على الإطلاق فى الإقرار بسمو واستعلاء واستشراف الموضوع على المحمول عليه (بشرط أن يكون الموضوع قابلا للممارسة والخبرة) فى علاقة الحقيقة .

فأما ديوى بصفة خاصة فيكاد يصر على مضض بأن المعنى الكلى لحالاتنا الإدراكية وسبلنا الإدراكية يكمن فى الطريقة التى تتدخل بها فى ضبط وإعادة تقييم المواجيد المستقلة أو الوقائع. إن تفسيره للمعرفة ليس سخيفاً وغير مقبول عقلا فقط، وإنما هو عديم المعنى ما لم تكن المواجيد المستقلة قائمة هنالك لكى تدخلها أفكارنا فى حسابها ولكونها تعمل من أجل تحويلها. ولكن لأن ديوى وشيلر يرفضان مناقشة موضوعات وعلاقات « استشرافية » بمعنى كونها فوق الخبرة كلية، فإن نقادهما ينقضون على جمل وعبارات فى كتابتهما من هذا القبيل، لكى يبرهنوا على أنهما ينكران وجود موضوعات فى داخل مجال الخبرة، خارجة عن الأفكار تعلن وجودها هناك(*). وإنه لأمر يبدو لا يصدق

(*) من دواعى اغتباطى أن أرحب بالبروفسور كارفيث ريد إلى الحظيرة البراجماتية إلى الحد الذى تذهب إليه نظريته فى المعرفة. انظر كتابه العنى القوى The Metaphysics of Nature الطبعة الثانية. الملحق أ (London, Black) ومؤلف فرانسيس هوجونسون (بوسطون ١٨٩١) بعنوان: "What is Reality" الذى لم ألم به إلا فى أثناء تصحيحى لتجارب طبع هذا الكتاب، يحتوى بعض التوقيعات الأخاذة والمبادرات السباقة فيما يختص بالتطورات الأخيرة للبراجماتية. أما كتاب: The Psychology of Thinking تأليف Irving E. Miller (NeW York, Macmillan Co., 1909) والذى صدر لتوه فهو من أكثر الوثائق البراجماتية اقتناعا التى نشرت =

أن نقاداً مثقفين ومخلصين فيما يبدو يخفقون مثل ذلك الإخفاق الذريع فى إدراك وجهة نظر خصمهم .

على أن ما يضلل الكثيرين منهم ، من المحتمل أن يكون أيضاً أن عوالم حديث شيلر وديوى وأنا هى مناظر خلوية ذات آماد مختلفة وأن ما يسلم به الواحد كقضية مسلمة صراحة ، فإن الآخر يتركها شرطياً فى حالة ضمنية فى حين أن القارئ ، بناء على ذلك وسريعاً ، يعتبرها قد أنكرت إنكارا وجُحدت جحداً .

على أن عالم شيلر هو أصغرها ، حيث إنه أساساً وجوهرياً عالم سيكولوجى . فهو يبدأ بنوع واحد من الأشياء فقط ، هو دعاوى الحقيقة ، ولكنه ينتهى آخر الأمر إلى وقائع موضوعية مستقلة تؤكدها تلك الدعاوى بالنظر إلى أنجح دعاواه تحققاً وبرهانا ؛ وهى أن مثل تلك الوقائع قائمة هنالك .

أما عالمى فهو بالضرورة عالم يتعلق بنظرية المعرفة ، فهو أكثر « معرفيا » بصفة جوهرية من عالمَىْ شيلر وديوى . فأنا أبدأ بشيئين : الوقائع الموضوعية والدعاوى ثم أبين أى

— حتى الآن على الرغم من أن الكتاب لا يستخدم كلمة البراجماتية مطلقا .

وما دمت بصدد ذكر المراجع فلا يفوتنى ذكر المقال اللاذع الحاد بشكل لا قياسى الذى كتبه هـ . ف . نوكس H. V. Knox فى مجلة Quarterly Review عدد إبريل سنة ١٩٠٩ .

الدعاوى ، حيث إن الوقائع كائنة ، ستعمل بنجاح كأبدال للأخيرة ، وأيها لن تعمل .

وأسمى الدعاوى الأولى صحيحة .

أما مَجْلَى ديوى ، إذا كنت أفهم هذا الزميل ، فهو أوسع العوالم الثلاثة ، ولكنى أحجم عن الادلاء بتعليلى الخاص لتعقيده . ويكفى أنه يتمسك بنفس التشبث ، مثلى تماما ، بالأشياء أو الموضوعات مستقلة عن أحكامنا . وإذا كنت مخطئاً فى قولى هذا فيجب عليه أن يصححنى ؛ ذلك أننى أرفض ، فى هذه المسألة ، أن يأتينى التصحيح من مصدر ثانوى . وأنا لم أزعم فى الصفحات التالية التصدى لكل نقاد تفسيرى للحقيقة مثل تيلر ولفجوى وجاردنر وبيكويل وكريتون وهيبن وپارودى وسالتر وكاروس ولالاند ومنتريه وماكناجار و ج . إ مور ولاد وغيرهم . وبصفة خاصة لم أزعم التصدى لنقد البروفسور شنز الذى نشر تحت عنوان ضد — البراجماتية قصة خيالية مسلية تتصل بعلم الاجتماع .

ويخيل إلىّ أن بعض هؤلاء النقاد يرزحون تحت عبء ثقيل من العجز ، الذى يكاد يكون مفجعا ، عن فهم موضوع البحث الذى يسعون إلى دحضه .

وأحسب أن معظم صعوباتهم قد أجيب عنها على سبيل التوقع فى موضع آخر من هذا السِّفر . وأنا واثق أن قرائى سيشكروننى لكونى لم أضف مزيداً من التكرار فوق المقدار المخيف الموجود هنالك فعلا .

٩٥ شارع ارفنج
كامبردج (ماساشوستس)
أغسطس سنة ١٩٠٩

وظيفة الإدراك (*)

إن المبحث التالى (ونحن هنا نستخدم تفرقة مألوفة لدى قراء المستر شادورث هودجسون) ، ليس بحثاً فى « كيف يحدث » الإدراك ، ولكن فى « ماهية » الإدراك . وما نسميه أعمال إدراك ، فهى من الجلى تتحقق بوساطة ما نسميه الأمخاخ وأحداثها ، سواء أكانت هناك أرواح مرتبطة بالأمخاخ « ديناميا » أم لا . ولكن هذا المقال لا يريد أن يعقد أية صفقة لا مع الأمخاخ ولا مع الأرواح . وإنما سنفترض فحسب فى هذا المقال أن الإدراك ينتج على نحو ما . وسنقتصر بالتحديد على سؤال : أى العناصر يحتوى ، وأى العوامل يتضمن ؟

الإدراك وظيفة الوعى . ومن ثم فإن العامل الأول الذى يتضمنه هو حالة الوعى التى يتم بها الإدراك . ولكونى استعملت فى موضع آخر كلمة « الشعور » للدلالة

(*) ألقيت أمام الجمعية الأرسطوية فى غرة ديسمبر سنة ١٨٨٤ ، ونشرت أولا فى مجلة العقل Mind العدد ١٠ (١٨٨٥) . وهذا المقال والمقالات التى تتلوه لم تحظ إلا بقدر ضئيل جدا من المراجعة اللغوية التى تتألف معظمها من حذف الزيادة .

النوعية الجامعة على كل حالات الوعى التى تعتبر اعتباراً ذاتياً أو بدون نظر واعتبار لوظيفتها المحتملة ، لذلك سأقول : أى عناصر قد يتضمنها عمل من أعمال الإدراك بالإضافة ، فهو يتضمن على الأقل وجود شعور [إذا كان القارئ ممن يشاركون فى ظاهرة النفور الحالية من كلمة « شعور » ، فنى وسعه أن يستبدلها كلما استعملت الكلمة ، بلفظ « فكرة » بمفهوم لوك الواسع لها ، أو فى وسعه إذا شاء أن يستعمل العبارة الثقيلة الظل « حالة الوعى » ، أو أخيراً — وسعه أن يقول بدلا منها « التصور »] .

ومن الملاحظ أن الإقرار العام المشترك للنوع الإنسانى قد اتفق على أن بعض المشاعر إدراكية وبعضها الآخر وقائع أو حقائق فحسب ذات وجود ذاتى أو ما يمكن تسميته تقريباً وجوداً ماديا طبيعيا ، ولكن ليست له وظيفة استشرافية على النحو الذى يتضمن فى كونها قطعاً من المعرفة .

بيد أن مهمتنا هنا ، محدودة أيضا .

فليس لنا أن نسأل : « كيف يكون الاستشراف الذاتى ممكنا ؟ » .

وإنما يتعين علينا فقط أن نسأل :

« كيف يحدث أن البداهة قد خصصت عدداً من الحالات يُفترض فيها أنها ليست فقط ممكنة ولكن واقعة ؟ وما هى العلامات التى تستعملها البداهة للتمييز بين تلك الحالات وبين الباقى ؟ » .

وبالاختصار فإن بحثنا فصل فى علم النفس الوصفى أو البيانى لا أكثر . ولقد عالج كونديلاك بحثا شبيها بهذا بفرضه الشهير الخاص بتمثال نقلت إليه مشاعر عديدة مختلفة تباعا على التوالى . وكان من المفروض أن يكون شعوره الأول هو الشعور بالعبير أو الأرج . ولكن ، ابتغاء تحاشى أى تعقيد محتمل فيما يتعلق بمسألة أصل الخلق والتكوين فلا داعى لأن نعزو ولو إلى تمثال امتلاك شعورنا المتخيل ، وبدلا من ذلك فلنفترض أنه لا يرتبط بأى مادة ، كما أنه ليس محدداً فى أى موضع عينا فى الفضاء ، وإنما يُترك متأرجحا فى الفراغ بوساطة الأمر المباشر الخلاق لحكم إله لا راد لقضائه .

ولكى نتحاشى أيضا أى تعقيد أو وقوع فى أحبولة المصاعب والمشكلات الخاصة بالطبيعة المادية أو الروحانية « لموضوعها » ، فلنتفق على ألاّ نسميه شعوراً بالعبير أو الأرج أو أى شعور آخر ذى صفة محددة ، وإنما نقتصر

على افتراض أنه شعور بالرمز س . وما هو صحيح أو حقيقى بالنسبة له تحت هذا الاسم المجرد لا يقل صحة أو حقيقية فى أى شكل معين آخر (مثل الأريج ، أو الألم ، أو الصلابة) أو أى صفة أخرى يشاء القارئ أن يفترضها .

والآن ، إذا كان هذا الشعور بـ س هو الخلْق الوحيد للخالق الذى خلقه ، فهو سيشكل طبعا الكون برمته . وإذا سمحنا للشعور ، كى نتخلص من مغالطات تلك الفئة الكبيرة من الأشخاص الذين يؤمنون بأن الأمر دائما سيان ، أن تشعر أو لا تشعر ، وأن الشعور أو عدم الشعور هما نفس الشىء — سواء بسواء(*) ، إذا سمحنا له بأن تكون مدة

(*) إن نسبية المعرفة ، المعتقد بها فى هذا المعنى ، وهذه ملاحظة عابرة لا جناح علينا من ذكرها ، من أعجب الخرافات الفلسفية وأشدها غرابة . وأيا ما كانت الحقائق التى تذكر فى تأييدها فردها إلى نسيج العصب الذى قد يصيبه الضنى والتهافت من جراء إطالة الإثارة . ومرضى الأعصاب الذين يلازمهم الألم العصبى بدون انقطاع ، يؤكدون لنا أن حدود هذا القانون العصبى ليست بذلك الشكل الفضفاض السائب . ولكن إذا تسنى لنا جسمانيا أن نحس بشعور يلازمنا أبديا بدون تغير فهل ثمة مثقال ذرة من حجة منطقية أو سيكولوچية تبرهن على عدم الإحساس بهذا الشعور ، مادام باقياً ، وعلى أن الشعور به لا يزيد على كونه شعورا به من حيث هو بالضبط طوال ذلك الوقت ؟ إن العلة فى التحيز المضاد هى إحجامنا عن التفكير بأن شيئاً أخروه مثل هذا الشعور يوجد بالضرورة ويسمح له بأن يملأ الأبدية بوجوده . ومن ثم فإن معرفة لا آخر أو حد لها — مفضية إلى لا معرفة عوى — هى شرطه .

مكثه قصيرة على النحو الذى يريدون ، فإن ذلك الكون لن يتطلب أن يبقى إلا جزءا من الثانية لأنهائى الصغر . ومن ثم فإن الشعور موضوع البحث سيختزل إلى ثقله المصارع ، وكل ما يحل به على سبيل الوظيفة الإدراكية ، لا بد وأن يحل به فى اللحظه الوجيزة لحياته التى تخرج سراعا كالزفير — حياة سوف نلاحظ أيضا — أنها ليست لها أية لحظة أخرى من الوعى ، سواء سابقة أم لاحقة عليها .

وعلى هذا فهل يستطيع شعورنا اليسير ، وقد ترك وحده على هذا النحو فى الكون — إذ من الممكن افتراض أن الله ونحن الناقدين السيكولوچيين نُطرح من الحساب — أقول هل يمكن أن يقال إن الشعور له أية وظيفة إدراكية من أى نوع ؟

إنه لكى يَعْرِفَ ، فلا بد وأن يكون هنالك شيء يُعرف .

وماذا هنالك على أساس الفرض الراهن ؟

فى وسع المرء أن يجيب : « محتوى الشعور س » . ولكن أفلا يبدو أكثر سدادا ومناسبة أن يسمى هذا « كيف » الشعور بدلا من محتواه ؟ أفلا توحى كلمة محتوى بأن الشعور قد فصل نفسه سابقا كفعل من محتواه

كموضوع ؟ وهل نطمئن تماماً إلى الزعم من فورنا بهذه السرعة بأن الكيف س لشعور ما ، هو تماماً ونفس الشيء لشعور من الكيف س آخر ؟

إن الكيف س ، حتى الآن ، هو حقيقة ذاتية كلياً يحملها الشعور ، إن صح هذا التعبير ، حملا باطنياً داخلى النمو أو يحملها فى جيبه . فإذا شاء لأى امرئ أن يُفَخِّم مثل هذه الحقيقة البسيطة ويخلع عليها اسم المعرفة ، فطبعاً ليس ثمة ما يحول بينه وبين ذلك . ولكن فلنلازم طريق الاستعمال الشائع الدارج ، ونحتفظ باسم المعرفة لإدراك « الوقائع » قاصدين بالوقائع الأشياء التى توجد مستقلة عن الشعور الذى بوساطته يحدث الإدراك . وإذا كان محتوى الشعور لا يحدث فى أى مكان فى الكون خارج الشعور ذاته ويتلاشى بتلاشى الشعور ، فإن الاستعمال الشائع يرفض أن يسميه واقعاً ويدمغه كلمحة من قسمات تركيب الشعور أو واحدة من معالم كيانه أو على أقصى تقدير كحلم الشعور .

وإذن ، فلكى يكون الشعور إدراكياً ، فى المعنى النوعى الخاص ، فيجب أن يكون فوق العقل ذاتيا ، ويتعين علينا أن نحمل الله على الاقتناع بخلق واقع خارجه لكى

يتطابق مع كيفه الذاتى الجوهرى س . وعلى هذا فقط يمكن تخليصه من حالة كونه مفهوما فى اعتبار الميتافيزيقيا يرتأى أن الذات هى الشىء الوحيد القابل للمعرفة ، أو الشىء الوحيد الموجود . فإذا كان الواقع المستحدث يشبه كيف الشعور س فإننى أقول بأن الشعور يمكن لنا أن نعده عالما بذلك الواقع أو واقفا عليه .

ومن المحقق – يقينا – أن هذا القسط الأول من أطروحتى سيتعرض لسهام الهجوم . ولكنى أريد أن أقول كلمة واحدة قبل التصدى للدفاع عنه .

لقد أصبح « الواقع » مستندنا الضامن الذى يبيح لنا تسمية شعورما معرفيا ، ولكن ماذا يصبح مستندنا الضامن الذى يبيح لنا تسمية أى شىء حقيقة واقعة ؟ إن الإجابة الوحيدة هى عقيدة الناقد الراهن أو الباحث الراهن . فى كل لحظة من لحظات حياته يجد نفسه خاضعا لاعتقاد فى بعض الحقائق الواقعة حتى على الرغم من أن حقائق عامه الحالى تثبت أنها أوهام وأباطيل عامه المقبل . وكلما وجد أن الشعور الذى يدرسه ينوى ما يعتبره هو نفسه حقيقة واقعة ، فيجب عليه أن يقر طبعا بأن الشعور نفسه إدراكى حقا . فنحن أنفسنا الناقدون هنا وسنجد أن حملنا

أخف وطأة جدا بكونه يسمح لنا بتناول الواقع بهذه الطريقة النسبية والمؤقتة .

ولا بد لكل علم من أن يفترض بعض الفروض ؛

وما أصحاب نظريات المعرفة سوى بشر فانين غير معصومين من الزلل .

وعندما يدرسون وظيفة الإدراك ، فإنهم يدرسونها بوساطة نفس الوظيفة فى أنفسهم . ولعلمنا بأن الينبوع لا يستطيع أن يجرى أعلى من أصـــله ومبعثه فلزام علينا أن نعترف على الفور بأن نتائجنا فى هذا المجال تتأثر بقابليتنا للخطأ وعرضتنا للزلل .

إن أقصى ما نستطيع دعواه هو أن ما نقوله عن الإدراك يمكن عده صحيحا ، شأنه فى ذلك شأن ما نقول عن أى شىء آخر . فإذا وافقنا سامعونا على ما نتمسك بأنه « حقائق واقعة » ، فلربما يوافقون أيضاً على حقيقة مذهبنا عن الطريقة التى تعرف بها .

وليس فى وسعنا أن نطلب أكثر من ذلك .

وسوف تتبع اصطلاحاتنا الفنية روح هذه الملاحظات ومن ثم فسننكر وظيفة المعرفة على أى شعور نحن أنفسنا

لا نعتقد بأن كيفه أو محتواه موجود خارج ذلك الشعور مثلما هو فى داخله سواء بسواء .

وفى وسعنا أن نسمى مثل ذلك الشعور حلما إذا شئنا وأحببنا ، وفيما بعد يتعين علينا أن نتبين هل فى استطاعتنا أن نسميه وهماً أو خطأً .

فلنرجع الآن إلى مبحثنا الأساسى .

وليس ثمة ريب فى أن بعض الأشخاص سوف يصرخون على الفور قائلين :

« كيف يمكن لحقيقة واقعة أن تشبه شعورا ؟ » .

وهنا يتبين لنا مبلغ حكمتنا عندما أسمينا كيف الشعور بالرمز الجبرى س . إننا نشطر مشكلة المشابهة برمتها بين حالة باطنية وبين واقع خارجى ؛ بين تركها مباحة لأى إنسان يدعى أن الواقع هو أى شيء يرى أنه يستطيع أن يشبه شعورا — إن لم يكن شيئاً خارجيا — إذن فليكن شعورا آخر مثل الأول — مجرد الشعور س فى ذهن الناقد مثلا ، وبتحاشى هذا الاعتراض على هذا النحو ، فإننا نتجه إلى اعتراض آخر من المؤكد أن أصحابه يستعجلونه استعجالا .

وهو سيأتى من قِبَلِ أولئك الفلاسفة الذين عندهم « الفكرة » بمعنى معرفة العلاقات ، هى الكل فى الكل بالنسبة

للحياة العقلية ، والذين يرون أن مجرد الشعور بالوعى ليس أحسن — وفى وسع المرء أن يقول أحيانا مما يتفوهون به ما هو أدهى وأمر — من لا وعى على الإطلاق .

مثل هذه العبارات ، مثلا ، أصبحت شائعة اليوم على لسان أولئك الذين يدعون أنهم يقتفون أثر « كانت » وهيجيل ، بدلا من السير فى الدروب الإنجليزية السلفية : "إن إدراكا معزولا عن كل الآخرين ، « متبقياً من الكوم الذى نسميه العقل » ولكونه منبتا من كل علاقة وارتباط فليس له صفات أو خصائص — لا يزيد عن كونه لا شىء . وليس فى وسعنا أن نعتبره أكثر مما نعتبر فراغا أو أكثر مما يتسنى لنا أن نرى خواء" . "وإنه فى حد ذاته فَرَّارٌ ، مؤقت ، لا يمكن تسميته (لأننا فى اللحظة التى نسميه فيها يصبح شيئا آخر) ولنفس السبب بالذات غير قابل للمعرفة ، بل هو نقيض المعلومية التى تُعرف" . "استبعد مما اعتبرناه حقيقيا كل الصفات التى تؤلفها العلاقة ، وسنجد أنه لا يتبقى أية صفة" .

وعلى الرغم من أن فى الوسع الإكثار من سرد أقباس كهذه من كتابات البروفسور جرين ، إلى ما لا نهاية تقريبا ، إلا أنها ليست مجزية بالقدر الذى يكافئ عناء جمعها

مع شدة بطلان وزيف المذهب الذى تعلمه ، إلى درجة الفظاعة .

إن شعورنا الصغير — المرتأى — أيا ما كان ، سواء أكان شذرة من المعرفة أم حلما ، ليس صفراً نفسانيا بكل تأكيد . إنه حقيقة باطنية إيجابية وقاطعة ، على سبيل الحزم ، لها صفاتها وخصائصها ، ولها مظهرها الموقوف عليها — عينا .

وطبعا توجد حقائق عقلية كثيرة لا تمت إليه بسبب . فهو يعرف س إذا كانت س حقيقة فى الواقع من الأمر بالحد الأدنى من المعرفة . وهو لا يؤرخها ولا يحدد مكانها . وهو لا يصنفها ولا يسميها . وهو لا يعرف نفسه كشعور ولا يقارن نفسه بمشاعر أخرى ، كما أنه لا يقدر مدة بقائه ولا شدة حدته . إنه بالاختصار ، إذا لم يكن هنالك مزيد منه أكثر من ذلك ، نوع من الأشياء فى البكم والعجز والعقم الذى لا يجدى نفعاً . ولكن إذا كان لا بد لنا وأن نصفه بكل هذه الأوصاف السلبية الكثيرة ، وإذا لم يكن فى وسعه أن يقول أى شىء عن نفسه أو عن أى شىء آخر ، فبأى حق ننكر أنه صفر نفسانى ؟ أليس من الجائز أن يكون العلاقيون ، على صواب ، بعد ذلك كله ؟

فى الكلمة « عن » التى تبدو عليها سيماء البراءة ، يكمن حل هذا اللغز ، وهو حل بسيط جداً إذا نظرنا إليه بلا مواربة وإخلاص .

ثمة نص للاستشهاد من كتاب يندر أن يستشهد بنصوصه أحد ، وهو كتاب چون جروت Exploratio Philosophica (لندن ١٨٦٥) صفحة ٦٠ ، يؤلف خير مقدمة له . يقول جروت :

« إن معرفتنا يمكن أن يُفكَّر فيها بإحدى طريقتين ، أو بعبارة أخرى فى وسعنا أن نتحدث بطريقة مزدوجة عن « موضوع » المعرفة . أى إن فى وسعنا إما أن نستعمل اللغة هكذا : نحن نعرف شيئاً أو رجلا الخ . . . أو فى وسعنا أن نستعملها هكذا : نحن نعرف هذا الشىء أو ذاك عن الشىء أو الرجل الخ . . . فاللغة ، بصفة عامة ، وهى تتبع غريزتها المنطقية الصحيحة ، تفرق بين هذين التطبيقين لفكرة المعرفة على اعتبار أن النوع الأول من المعرفة إدراك باطنى :

γνῶναι, noscere, kennen, connaître

والنوع الثانى معرفة خارجية :

εἰδένα, scire, wissen, savoir.

وفى الأصل يمكن اعتبار النوع الأول ما أسميته أكثر ظاهرية . إنه فكرة المعرفة كدراية أو ألفة بما هو معروف وهى فكرة أكثر نسباً وقرباً للاتصال الظواهرى الجسمانى ، وهى أقل اتصافاً بالتفكير المجرد من الثانية . إنها نوع المعرفة التى نحوزها عن شىء بالعرض على الحواس أو بتمثيلها فى صورة أو نمط أو تخييل مما يطلق عليه الألمان لفظ Vorstellung . أما الثانية ، وهى التى نعبر عنها فى أحكام أو فروض أو ما يتجسم فى « مدركات » أو مفاهيم بدون أى تمثيل تصورى ضرورى ، فهى فى منشئها الفكرة الأكثر عقلية (ذهنية ، إدراكية) للمعرفة .

بيد أنه ليس ثمة سبب يحول بيننا وبين أن نعبر عن معرفتنا أيًّا ما كان نوعها ، بكلتا الطريقتين بشرط فقط ألا نعبر عنها خلْطاً وبغير نظام فى نفس الفرض أو التدليل المنطقى فى كلتيهما » .

ومن الجلى أنه إذا كان شعورنا المزعوم بـ س ؛ مجرد معرفة فقط (إذا كان معرفة على الإطلاق) من النمط الإلمامى البحت ، فالأمر كمن يحلب تيساً كما يقول الأقدمون ، أن تحاول أن تستقطر منه أى إعطاء عن أى شىء تحت الشمس ، حتى عن نفسه .

وإنه لمن المجحف سواء بسواء ، بعد فشلنا ، أن ننقلب عليه ونسميه عدماً نفسانياً بعد هجومنا العقيم على التيس منادين بانعدام لبونية فصيلة الماعز برمتها !

ولكن صناعة المدرسة الهجيلية برمتها ، فى محاولتها دفع الإحساس البسيط خارج حظيرة الاعتراف الفلسفى ، مبنية على هذه القضية الباطلة .

إنه دائماً « خرس » الإحساس وصمته ، وعجزه عن النطق بأى « تعبير »(*) ، الذى يعتبر مسئولا عن فكرة انعدام معناه ذاتها ، وعن تسويغ دارس المعرفة فى استطلاعه خارج الوجود ؛ ذلك أن « المعنى » أو « المغزى » أو « الأهمية » بمعنى الانتصاب كعلامة لحالات عقلية أخرى ، تؤخذ على أنها الوظيفة الوحيدة لأية حالات عقلية لدينا . ومن الإدراك الحسى بأن شعورنا الفطرى الضئيل ، ليس له ، إلى الآن ، أية أهمية فى هذا المعنى الحرفى ، فإنها خطوة بسيطة سهلة أن نسميه أولا عديم المعنى ، وثانيا عديم الإحساس ، ثم بعد ذلك خاويا فارغا ، وأخيراً نصمه بأنه سخيف وغير جائز .

(*) See, for example, Green's Introduction to Hume's *Treatise of Human Nature*, P. 36.

ولكن ، فى هذه التصفية العامة الشاملة ، هذا السلخ المستديم سلخة فسلخة للإلمام المباشر بحيث ينسل إلى معرفة عن ، حتى لا يتبقى أخيراً أى شىء يمكن للمعرفة أن تحصله عن ، أفلا ترحل كل « الأهمية » و « الدلالة » و « المغزى » من الموقف ؟

وعندما تبلغ معرفتنا عن الأشياء كمالها الذى لا يتعقد أبداً على هذا النحو ، أفلا ينبغى أن يمكث بجانبها وممتزجا بها بشكل مخبل معقد لا يحل ، شىء من الإلمام على نحو ما — بما هى الأشياء التى تدور عنها كل هذه المعرفة ؟

وحيث إن إحساسنا الصغير المفروض يعطى « ما » ، وإذا ما تلت مشاعر أخرى تتذكر الأول فإن أل « ما » الخاص بها قد يمثل المسند أو المسند إليه لقطعة ما من المعرفة عن أو لحكم معين ، مدركا العلاقات بينه وبين عدد آخر من أل « ما » قد تعرفه مشاعر أخرى .

وسوف يتلقى عندئذ المجهول س الذى ظل أخرس حتى الآن اسما ، ولا يصبح أخرس بعد ذلك .

ولكن كل اسم ، كما يعرف دارسو المنطق ، له علامة التمييز المعرفة « بالماصدق » . والماصدق يعنى دائماً واقعا

معينا أو محتوى عديم العلاقة من الخارج *ab extra* أو بعلاقاته الباطنية بدون تحايل مثل أل س التى من المفروض أن إحساسنا الفطرى يعرفها . وليس ثمة قضية معبرة عن علاقة ممكنة إلا على أساس معرفة أولية تمثل هذه « الوقائع » بمثل هذه المحتويات التى من هذا القبيل .

فليكن أل س شذى أو ألما فى الضرس أو فليكن ضربا من الشعور أكثر تعقيداً على غرار : سبح القمر وهو بدر فى لجته الزرقاء . . . . . . عليه أولا أن يأتى فى هذا الشكل البسيط وأن يتشبث به فى هذا القصد الأول قبل أن يتسنى بلوغ أى معرفة عنه .

إن المعرفة عنه هى الهاء المضافة إلى عن مضافا إليها سياق . انسخ الهاء أو أبطلها ، وستجد أن ما يضاف لا يمكن أن يكون سياقا(*)

فلنكف عن المزيد من القول ، إذن ، عن هـــذا

(*) إذا دخل ا وصاح ب : « هل رأيت أخى على السلم؟ » فكلنا نظن أن ا قد يجيب قائلا « لقد رأيته ولكنى لم أعرف أنه أخوك » فالجهل بصلة الأخوة هنا لا يلغى القدرة على الرؤية . ولكن أولئك الذين ، على أساس عدم ارتباط الوقائع الأولى التى ذلم بها ، ينكرون أنها تصبح معروفة لنا ، ينبغى ، تحاشيا للتناقض ، أن يتمسكوا بأنه إذا كان ا لم يدرك علاقة الرجل على السلم مع ب ، فمن المستحيل أن يكون قد لاحظه على الإطلاق .

الاعتراض على أن نطنب ونوسع أطروحتنا على النحو التالى :

إذا كان هناك فى الكون س بخلاف أل س فى الشعور فإن الأخير قد يكون له إلمام بوحدة نبذية لذاتها ، إلمام ، علاوة على ذلك ، من حيث هو إلمام مجرد بحت ، من العسير أن يُتصور أنه ذو حساسية إما للتحسين أو للزيادة من حيث قابليته حيث إنه كامل فى ذاته ، ومن ثم يضطرنا (ما دمنا نرفض ألا نسمى الإلمام معرفة) أن نقول ليس فقط إن الشعور إدراكى ، ولكن إن كل خصائص الشعور وصفاته ما دام هناك أى شىء خارجها يشبهه ، هى مشاعر خصائص للوجود ، ومدركات حسية للواقع الخارجى .

إن نقطة إثبات هذه الوظيفة الإدراكية للشعور تكمن ، كما سنلاحظ ، فى اكتشاف أن س توجد فعلا فى مكان آخر غيره . وفى حالة عدم حدوث هذا الاكتشاف فما كان فى وسعنا التأكد من أن الشعور إدراكى . وفى حالة عدم وجود أى شىء خارجى لكى يكتشف فعلينا أن نسمى الشعور حلماً . ولكن الشعور نفسه لا يستطيع أن يقوم بالاكتشاف ؛ ذلك أن س الخاصة به هى أل س الوحيدة التى يفهمها أو يدركها . ثم إن طبيعته الذاتية ليست ذرة أو هنة دقيقة تتغير بأن تضاف إليها الوظيفة الاستشرافية

الذاتية للإدراك أو تُسلب منها . إن الوظيفة عضوية ، تركيبية وليست تحليلية ، وهى تقع خارج وليس داخل كينونتها(*) .

إن الشعور يشعر كما ينطلق رصاص البندقية . فإذا لم يكن هناك شيء يُشعر أو يصاب ، فى هذه الحالة فإنها تطلق نفسها عشوائياً . بيد أنه إذا بدا شيء فى مواجهتها فإنها عندئذ لا تطلق الرصاص فحسب أو تشعر فحسب ، وإنما تصيب وتعرف .

(*) يبدو غريبا أن تسمى وظيفة ، بكل هذه الأهمية ، عضوية . ولدى لا أتبين كيف يتسنى لنا أن نعالج المسألة ونرتقها . فكما أننا إذا بدأنا بالواقع وسألنا : كيف أمكن معرفته ؟ ولن يكون فى وسعنا أن نجيب إلا باستدعاء شعور يعيد بناءه بطريقته الذاتية الخاصة ، فكذلك الأمر إذا بدأنا بالشعور وسألنا كيف أمكن معرفته ، فلن يكون فى وسعنا أن نجيب إلا باستدعاء واقع يعيد بناءه بطريقته العامة . وفى كلتا الحالتين على أية حال فإن المادة (بمعنى الجوهر) التى نبدأ بها تظل كما هى تماما . وإن المرء ليتوه بسهولة فى ألغاز كلامية عن الفرق بين كيف الشعور وشعور الكيف ، من تلقى معرفة الواقع وبين إعادة بنائه . ولكننا فى النهاية يجب أن نعترف بأن فكرة الإدراك الحقيقى تتضمن ثنائية بلا معادلة (بين طرفين) هما المعارف والمعروف . انظر الميتافيزيقيا لباون Bowne – نيويورك ١٨٨٢ صفحات ٤٠٣ – ٤١٢ وكذلك فقرات عديدة فى لوتز Lotze من كتاب المنطق صفحة ٣٠٨ ، على سبيل المثال لا الحصر . [غير معادلة (بين طرفين) كلمة جافانى التوفيق فى استعمالها – ١٩٠٩] .

ولكن بهذا ينجم اعتراض أسوأ من أى اعتراض آخر قدر له أن يحدث حتى الآن . فنحن الناقلين ننظر ونرى س حقيقية وشعوراً بـ س وحيث إن الاثنين يشبهان بعضهما بعضا فنحن نقول إن الواحد يعرف الآخر . ولكن أى حق لدينا فى أن نقول ذلك حتى نعرف أن شعور س يعنى أن ينوب عن أو يمثل تلك أل س الأخرى نفسها تماماً ؟ افرض بدلا من س واحدة ، عدداً من السينات الحقيقية فى المجال ؛ فإذا انطلقت البندقية وأصابت ، فإن فى وسعنا أن نرى بسهولة أى واحدة منها تصيبها . ولكن كيف يتسنى لنا تمييز أى منها يعرفه الشعور ؟ إنه يعرف أل س الذى يمثله وينوب عنه ، ولكن أى واحد منها يمثله وينوب عنه فعلا ؟

إنه لا يعلن عن آية نية أو قصد فى هذا الصدد .

إنه يشبه فحسب ، إنه يشبه الجميع حياداً بغير اكتراث ؛ والمشابهة فى حد ذاتها ليست بالضرورة تمثيلا أو إنابة على الإطلاق . إن البيض يشبه بعضه بعضاً ، ولكنه على هذا الأساس لا يمثل أو يعرف أو ينوب بعضه عن بعض .

وإذا قلت إن ذلك بسبب أن أحدا منها ليس شعورا ، فعليك إذن أن تتصور العالم لا يتألف من شىء سوى آلام

الأسنان التى هى مشاعر ، مشاعر تشبه بعضها البعض الآخر بالضبط – فهل يعرف بعضها بعضا أحسن من أجل ذلك ؟

إن حالة كون س صفة مجردة مثل ألم وجع الأسنان أمر مختلف تماما عن كونها شيئاً فردياً محسوساً قائماً بذاته .

لا يوجد أى محك – عمليا – لتقرير ما إذا كان الشعور بصفة مجردة يعنى تمثيلها أم لا . إنه لا يستطيع أن يفعل أى شىء للصفة أو الكيف أبعد من كونه يشبهها ، لسبب بسيط وهو أن الصفة المجردة شىء لا يمكن أن يفعل أى شىء حيالها .

إن كونه بدون محتوى أو سياق أو بيئة أو أصل ذاتى النشأة غير قابل للتقسيم ، ماهية بلا وحدة ، فكرة أفلاطونية ، بل حتى صور مكررة من هذه الصفة (إذا كانت ممكنة) ... أمر مغلق مبهم لا يميز ، ثم إنه لن يتيسر إعطاء علامة ، ولن تتغير النتيجة سواء أقصد أن ينوب الشعور عن هذه النسخة المكررة أم يمثل تلك أو سواء أشابه الصفة فحسب بدون أن يقصد أن ينوب عنها على الإطلاق .

فإذا منحنا الآن تعددية أصيلة من النسخ للصفة س ، بأن نعين لكل محتوىً يميزه عن بقية رفقائه ، ففى وسعنا أن نمضى لشرح أى نسخة منها يعرفها الشعور ، بأن نبسط ونمد

مبدأ المشابهة إلى المحتوى أيضاً ونقول إن الشعور يعرف أل س المعين بالذات الذى يضاعف محتواه بصورة طبق الأصل تماماً إلى أقصى درجة .

ولكن هنا أيضاً يرتد الشك النظرى : المضاعفة والانطباق ، هل هما معرفة ؟ إن البندقية تبين أى س تشير إليها وتصيبها بكسرها وحتى يمكن للشعور أن يبين لنا أى س يشير إليها ويعرفها بعلامة فاضحة من هذا القبيل سواء بسواء ، فلم لا نكون أحرارا فى أن ننكر أنه يشير إلى أو يعرف أيا من المجهولات س الحقيقية على الإطلاق وأن نؤكد أن كلمـــة « مشابهة » تصف استنفاداً واستقصاء علامته بالواقع ؟

وفى الواقع أن كل شعور فعلى يبين لنا فعلا بنفس الافتضاح كالبندقية تماماً ، أى س يشير إليه . وعملياً فى حالات ملموسة فإن المسألة يقررها عنصر نكون قد أغفلناه حتى آنئذ .

فلننتقل من التجريدات إلى الأمثلة الممكنة ونطلب من إله يهبط علينا من السماء فى اللحظة الأخيرة على غرار آلهة المسرحيات ، من المنان الكريم أن يشكل لنا عالماً

أغنى . فليرسل إلىّ مثلا حلما عن موت رجل معين، وليتسبب فى نفس الوقت فى موت الرجل .

كيف يتسنى لغريزتنا العملية أن تقرر تلقائياً إذا كان ذلك حالة إدراك للواقع أم فقط نوعاً من الانطباق المدهش لواقع مشابه لحلمى ؟ إن مثل هذه الحالات المحيرة كهذه ، هى بالذات ما تشغل « جماعة البحث الرومانى » نفسها فى جمعه ومحاولة تفسيره بطريقة معقولة إلى أقصى درجة .

وإذا كان حلمى هو الحلم الوحيد من نوعه الذى رأيته فى حياتى ، وإذا كان محتوى الموت أو سياقه فى الحلم يختلف فى جزئيات كثيرة عن محتوى أو سياق الموت الحقيقى ، وإذا لم يفض حلمى بى إلى أى فعل متعلق بالموت ، فيقيناً ينبغى علينا جميعاً أن نسميه انطباقاً عجيباً ولا شىء زيادة . ولكن إذا كان الموت فى الحلم له سياق أو محتوى طويل يتفق نقطة نقطة مع كل لمحة وقسمة صاحبت الموت الحقيقى ، وإذا كنت دائماً أرى هذه الأحلام وكلها تنطبق على الواقع سواء بسواء لدرجة الكمال ، وإذا كنت عند الاستيقاظ من النوم عندى عادة التصرف والعمل مباشرة كما لو كانت الأحلام حقيقية ، ومن ثم « أسبق » جيرانى الذين « يعرفون » متأخرين عنى — فلزام علينا على

الأرجح أن نقر بأن لدىّ نوعا من قوة الكشف والاستبصار وأنى ممن كشف عنهم الحجاب ، وإن أحلامى ، تعنى بطريقة مبهمة لا تُعلَلُ تماماً تلك الوقائع التى رمزت إليها وأن كلمة « انطباق » أخفقت فى أن تمس جذر المسألة . وأى شكوك تساور أى أمرئ ويحتفظ بها بعد ذلك فسوف تزول كلية ، إذا بدا أننى من وسط حلمى لدى القوة على التدخل فى مجرى الواقع ، وأسيِّر الأحداث وأحولها فى هذا السبيل أو ذاك طبقا لما حلمت فى رؤياى أنه لزام عليها أن تسير فيه .

عندئذ على الأقل سيكون من المؤكد أن ناقدى الإيقاظ ونفسى الحالمة يعالجان نفس الشىء .

وعلى هذا النحو يقرر الناس ، ثباتا ورسوخا مثل هذه المسألة ويبتون فى أمرها :

وقوع النتائج العملية للحلم فى عالم الواقع ، ومدى المشابهة بين العالميْن هى المعايير التى يستعملونها غريزيا(*) .

(*) صحيح أن المعارض الفذ إلى درجة الكمال ربما يعود إلى الاتهام ، ومع التسليم بحلم يعكس كالمرآة صورة عالم الواقع تماما وكل الأعمال التى بدت فى الحلم تضاهيها على الفور أعمال طبق الأصل منها فى هذا العالم ، فإنه لا يزال يصر على أن هذا ليس شيئا أكثر من تناغم أو توافق وأنه أبعد =

إن كل شعور هو من أجل الأداء والعمل ، وكل شعور ينتهى بعمل وينتج عنه أداء — واليوم لا يتطلب الأمر حجة للبرهنة على هذه الحقائق .

ولكن بمزاج للطبيعة بلغ أقصى درجات الشـــذوذ والغرابة ، فى وسعنا أن نتصور أنه كان مختلفا ، فإن

= ما يكون عن الوضوح إذا ما كان عالم الحلم يشير إلى ذلك العالم الآخر الذى ينقل تفاصيله بحذافيرها بكل هذه الدقة .

وهذا الاعتراض يقود عميقا إلى الميتافيزيقيا وأنا لا أجادل فى أهميته . وإن دواعى الإنصاف لتقتضى منى أن أقول إنه لولا تعاليم زميلى جوزياه رويس لما تسنى لى أن أفقه قوتها الكاملة ولا استطعت أن أوضح وجهة نظرى العملية والسيكولوچية لنفسى بالشكل التى هى عليه . وفى هذه المناسبة أوثر أن أتشبث بوجهة النظر هذه ولكنى آمل أن نقد الدكتور رويس الأساسى لوظيفة الإدراك يرى الضوء قبل مضى وقت طويل .. [أشرت فى هذه المذكرة إلى كتاب رويس : الناحية الدينية للفلسفة **The Religions Aspect of Philosophy** الذى كان على وشك أن ينشر . وهذا الكتاب القوى كان يرى أن فكرة التنويه أو الإشارة تتضمن الإشارة إلى عقل يتميز بالشمول والإحاطة بحيث إنه سوف يملك كلاً أل س الحقيقية وأل س العقلية ، ويستعمل الأخيرة خاصة كرمز ممثل للأولى . وفى ذلك الوقت لم أستطع دحض هذا الرأى الاستشراقى . وفيما بعد وبتأثير البروفسور د . س . ميلر إلى حد كبير (انظر مقاله « معنى الحقيقة والباطل » فى المجلة الفلسفية سنة ١٨٩٣ المجلد ٢ صفحة ٤٠٣) ، استطعت أن أدرك أن أى أعمال قابلة للخبرة بشكل محدد فى وسعها أن تؤدى وظيفتها كوسطاء تماما كما تؤديها نوايا العقل المطلق] .

مشاعرى تتصرف وفقا للوقائع والحقائق فى نطاق عالم ناقدى . وإذن فما لم يستطع ناقدى أن يبرهن على أن شعورى لا « يشير » إلى تلك الوقائع والحقائق التى يتصرف بمقتضاها ، فكيف يتسنى له أن يستمر فى أن يشك فى أن كلينا هو وأنا مدركان سواء بسواء لنفس عالم واحد حقيقى واحد ؟ إذا كان العمل يؤدى فى عالم واحد ، فلابد وأن يكون العالم الذى يقصده الشعور ،أما إذا كان فى عالم آخر فذلك هو العالم الذى فى « ذهن الشعور » . فإذا كان شعورك لايثمر فى عالمى ، فإننى أسميه منفصلا تماما برمته من عالمى . إننى أسميه فلسفة الوجود الذاتى الأوحد Solipsism ، وأسمى عالمه دنيا الأحلام . إذا لم يحثك ألم ضرسك على التصرف كما لو كان عندى أنا ألم الضرس ، إذا لم تقل لى إما : « أعرف الآن مدى ما تعانى من ألم ! » أو تخبرنى عن علاج ، فإننى أنكر أن شعورك ، مهما شابه شعورى ، مدرك حقاً لشعورى . إنه لا يبدى أى علامة على كونك مدركا ، ومثل هذه العلامة لازمة على الإطلاق لإقرارى بأن شعورك مدرك لشعورى عالم به .

وقبل أن أستطيع أن أحسبك تقصد عالمى ، فيجب عليك أن تؤثر فى عالمى ، وقبل أن أستطيع أن أحسبك تعنى الكثير منه ، فيجب عليك أن تؤثر فى الكثير منه ، وقبل أن أستطيع أن أتأكد أنك تعنيه كما أعنيه فيجب عليك أن تؤثر فيه تماماً

كما يتعين علىّ أن أعنيه إذا كنت فى مكانك . وعندئذ ، فأنا ، ناقدك ، سأعتقد بكل سرور ، أننا نفكر ، ليس فقط فى نفس الواقع وإنما نفكر فيه متماثلين ، ونفكر فى كثير من مداه .

بدون الآثار العملية لمشاعر جارنا على عالمنا الخاص ، فلن نستريب أبدا فى وجود مشاعر جارنا على الإطلاق ولن نجد أنفسنا أبداً نلعب دور الناقد كما نفعل فى هذا المقال .

إن دستور الطبيعة غريب مميز . فى عالم كل واحد منا توجد مرئيات معينة تسمى الأجسام البشرية تتحرك من حولنا وتتصرف حيال كل المرئيات الأخرى هناك ، ودواعى سلوكها هى ، إجمالا ، ما تكون عليه دواعينا لو أنها كانت أجسامنا . إنها تستعمل الكلمات والإيماءات والإشارات التى إذا استعملناها تكمن وراءها أفكار ــ بيد أنها ليست مجرد أفكار على الإطلاق ، ولكنها أفكار محددة بالدقة والضبط . أنا أعتقد أن عندك فكرة النار بصفة عامة ، لأننى أراك تتصرف حيال هذه النار فى حجرتى تماماً كما أتصرف أنا حيالها ــ نحركها ونقترب منها التماسا للدفء وهلم جرا . ولكن ذلك يلزمنى بالاعتقاد بأنك إذا كنت تشعر « بالنار » على الإطلاق ، فهذه النار بالذات هى التى تشعر بها .

وفى الواقع أننا عندما نعين أنفسنا ناقدين سيكولوجيين ، فليس بتأثير اكتشاف أى واقع « يشابهه » الشعور ، أننا نستكشف أى واقع حقيقة يعنيه . إننا أولا نصبح على وعى بأى منها يعنيه وبعد ذلك نفترض أن ذلك هو الذى يشبهه .

إننا نرى بعضنا بعضا .. ننظر إلى نفس المرئيات مشيرين إليها ومقلبينها بطرق عديدة ، ومن ثم نأمل ونثق فى أن كل مشاعرنا العديدة تشبه الواقع وتشبه بعضها بعضا .

ولكن ذلك أمر لسنا متأكدين منه أبداً — نظرياً .

ومع ذلك فإنها لتكون حقاً قضية جديرة بالتأمل ومثار شغف كبير إذا ما هاجم سفاح جسمى ولكزه طعناً ، أن أنفق وقتاً كبيراً فى التأمل الحاذق الخفى فيما إذا كانت رؤيته لجسمى تشبه رؤيتى أم أن الجسم الذى قصد حقاً أن يهينه ليس بجسم ما فى نظر عقله بخلاف جسمى كليَّةً .

إن وجهة النظر العملية تزيل مثل هذه الأنسجة العنكبوتية الميتافيزيقية بعيداً . إذا كان ما فى ذهنه ليس جسمى ، فلم نسميه جسما على الإطلاق ؟ إننى أستدل على عقله بلفظ ، ونحن نرجع الأشياء التى تحدث لوجوده . وإن الاستدلال ليكون باطلا إذا ما عزل اللفظ ، بمجرد استنتاجه ، من ارتباطه بالجسم الذى جعلنى أستنتجه ؛ وأرتبط بآخر ليس

لى على الإطلاق ، مهما كان من أمر اللغز الميتافيزيقى عن. كيف يمكن للعقلين ، عقل السفاح وعقلى أن يقصدا نفس الجسم .

إن الناس الذين يرون أجسام بعضهم بعضا تشارك نفس الفضاء وتطأ نفس الأرض وتخوض نفس الماء ، وتجعل لنفس الهواء رنينا ، وتتابع نفس اللعبة ، وتأكل من نفس القصعة ، لن يعتقدوا أبداً فى تعددية عوالم ذاتية أوحدية ، وجودا وتفردا .

ومع ذلك ، فحيث لا تحفل تصرفات عقل ما بعالم عقل آخر ، فالمسألة مختلفة .

هذا هو ما يحدث فى الشعر والقصص . فكل واحد يعرف ايفانهو مثلا ، ولكن ما دمنا نلازم القصة من حيث هى قصة بحت بدون اعتبار لوقائع إنتاجها ، فقليل منا من يتردد فى الإقرار بأن هناك عدداً كبيراً مختلفا من ايفانهو بعدد العقول المختلفة الملمة بالقصة(*) . وحقيقة أن كل الايفانهوات تشبه

(*) بمعنى أنه لا يوجد « ايفانهو » حقيقى ، حتى ولا الايفانهو الذى كان فى عقل السير والتر سكوت إبان كتابته للقصة . فذلك الايفانهو هو فقط أول واحد من ذوات ايفانهو الأوحدية . صحيح أن فى وسعنا أن نجعله الايفانهو الحقيقى إذا شئنا ثم نقول إن الايفانهوات الأخرى تعرفه أو لا تعرفه بقدر ما تشير إليه وتشبهه أم لا . ويتم هذا بإحضار السير =

بعضها بعضا ، لا تبرهن على العكس .

ولكن إذا قدر لتغيير اخترعه امرؤ فى النسخة التى عنده ن الرواية ، أن ينعكس ويتردد مباشرة خلال كل الروايات الأخرى وينتج تغييرات فى ذلك الشىء ، فعلينا عندئذ بسهولة أن نوافق على أن كل أولئك المفكرين كانوا يفكرون نفس الايفانهو بالذات ، وأنه سواء أكان قصصا أم غير قصص ، فإنه يشكل عالما صغيراً يشترك فيه الجميع .

= والترسكوت نفسه مؤلف الايفانهو الحقيقى وبهذا نعمل موضوعا مركبا من الاثنين . بيد أن هذا الموضوع ليس قصة بحتا ولا بسيطة . ن له علاقات ديناميكية بالعالم المألوف المشترك فى خبرة كل القراء . إن إيفانهو سير والتر سكوت وجد طريقه إلى المطبعة وطبع فى مجلدات نستطيع جميعا أن نتناولها ونستطيع أن نشير ونرجع إلى أى منها لنرى أى نسخة لدينا هى الصحيحة ... بمعنى النسخة الأصلية لسكوت نفسه . ونستطيع أن نرى المخطوط الأصلى . وموجز القول نستطيع أن نرجع إلى الايفانهو الذى فى عقل سكوت بطرق رئيسية عديدة ومسالك كثيرة لهذا العالم الحقيقى لخبراتنا – وهو أمر ليس فى وسعنا بأية حال أن نفعله مع ايفانهو أو ريبيكا أو التمپلار أو الايزاك يورك ، إذا أخذت القصة من حيث هى قصة قائمة بذاتها معزولة من ظروف إنتاجها .

ومن ثم فإن لدينا نفس المحك فى كل مكان : هل نستطيع أن ننتقل باستمرار من موضوعين فى عقلين . إلى موضوع ثالث يبدو أنه فى كلا العقلين لأن كل عقل يشعر بكل تعديل يترك الآخر بصماته عليه ؟ إذا كان الأمر كذلك فإن الموضوعين الأولين المسميين ، مشتقان ، وهذا أقل ما يقال ، من نفس الموضوع الثالث . ويمكن اعتبارهما إذا كانا يشبهان بعضهما بعضا أنهما يشيران إلى نفس الواقع أو الحقيقة الواحدة

أما وقد بلغنا هذه النقطة ، ففي وسعنا أن نتناول أطروحتنا ونحسنها مرة أخرى .

وحيث إننا ما زلنا نسمى الواقع باسم س ، مع السماح لشعور الناقد بأن يشهد به ، ففي وسعنا أن نقول إن أى شعور آخر سيعتبر مدركا لـ س بشرط أن يشبه س ويشير إلى س فى نفس الوقت كما يتجلى ذلك فى إما بتعديله لـ س مباشرة وإما بتعديله لأى واقع آخر : ص أو ع أو غ يعرف الناقد أنه متصل بـ س . أو بعبارة أوجز على هذا النحو : **إنه شعور س يعرف أيما حقيقة أو واقع يشبهه وسواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة يؤدى عمله** . فإذا كان يشابه بدون أداء أو عمل فهو حلم ، وإذا كان يؤدى أو يعمل بدون مشابهة فهو خطأ(*) .

(*) من بين مثل تلك الأخطاء ، تلك الحالات التى يعمل فيها شعورى بمقتضى حقيقة واقع لا يشبهه جزئيا ومع ذلك لا يقصده : كما يحدث مثلا عندما آخذ مظلتك وأنا أقصد أن آخذ مظلتى ولا يمكن أن يقال هنا إننى أعرف مظلتك أو أعرف مظلتى ، والأخيرة يشبهها شعورى بشكل أكثر اكتمالا . إننى أخطأ كليهما مخطئا تمثيل محتواهما . . . الخ . . . لقد تحدثنا فى المتن كما لو كان الناقد بالضرورة عقلا والشعور المنتقد عقلا آخر . ولكن الشعور المنتقد وناقده قد يكونان سابقا ولاحقا شعورين لنفس العقل وهنا قد يبدو أن فى وسعنا الاستغناء عن فكرة الأداء لكى نبرهن على أن الناقد والمنتقد يشيران إلى ويقصدان أن يمثلا نفس الشيء . إننا نظن أننا =

وإنا لنخشى أن القارئ قد يعتبر هذه القاعدة عديمة الأهمية وتتطلب إيضاحا .

ومن ثم تكاد لاتستحق عناء هذه الصفحات الكثيرة ، خصوصا عندما يعتبر أن الحالات الوحيدة التى تنطبق عليها

= نرى مشاعرنا الماضية بطريقة مباشرة ونعرف ما تشير إليه بدون استدعاء . وعلى أسوأ الفروض ففى وسعنا دائماً أن نثبت نية شعورنا الراهن ونجعله يشير إلى نفس الحقيقة أو الواقع الذى يكون أى واحد من مشاعرنا السابقة قد أشار إليه . وعلى هذا فنحن لا نحتاج إلى أداء هنا لكى نتأكد من أن الشعور وناقده يعنيان نفس أل س الحقيقية . حسنا ، ذلك أحسن إذا كان هذا هكذا ! لقد تناولنا بشكل واف المسألة الأكثر تعقيدا وصعوبة فى المتن ولا جناح علينا من أن ندع هذه المسألة الأيسر تمر . والشيء الرئيسى فى الوقت الحاضر هو ملازمة علم النفس العملى وإغفال الصعوبات والمشكلات الميتافيزيقية .

ثمة ملاحظة أخرى : من الملاحظ أن قاعدتنا لا تحتوى أى شيء يتطابق مع مبدأ الإدراك العظيم الذى وضعه البروفسفور فرير Ferrier فى كتابه Institutes of Metaphysic والذى تبناه فيما يبدو كل اتباع فيشته Fichte ، ألا وهو المبدأ القاضى بأن المعرفة ، لكى تتشكل وتتكون يجب أن تكون هناك معرفة بالعقل العارف جنبا إلى جنب مع أى شيء آخر يعرف أيا ما كان : ليس س كما افترضنا ولكن س + نفسى ينبغى أن تكون أقل ما يمكننى أن أعرف . ومن المؤكد أن بداهة الجنس البشرى لا تحكم أبدا باستعمال مبدأ كهذا عندما تحاول أن تميز بين حالات الوعى التى هى معرفة وحالات الوعى التى ليست معرفة بحيث إن مبدأ فرير إذا كان له أى ثبوت أو صحة على الإطلاق فلابد وأن يكون متعلقا بالإمكان الميتافيزيقى للوعى ، إجمالا ، وليس بالقانون الأساسى للوعى الإدراكى المعترف به عمليا . لذلك لا جناح علينا من أن نمر عليه مر الكرام هنا بدون مزيد من الملاحظة .

هى السنن الناموسية ، وأن كل مجال التفكير الرمزى أو الإدراكى يفلت من قبضتها .

وحيث يكون الواقع إما شيئاً ماديا أو فعلا أو حالة وعى للناقد فى وسعى أن أعكسه فى عقلى وأتصرف بمقتضاه فى نفس الوقت – فى الحالة الأخيرة بطريقة غير مباشرة ، طبعا – حالما أدركه إدراكا حسيا . ولكن هناك ضروباً كثيرة من الإدراك يُسمح لها عموما وشمولا ، أن تكون كذلك ، وهى لا تعكس وقائعها ولا يُتصرف بمقتضاها .

إننا فى مجال التفكير الرمزى برمته ، عموما نستمسك بأن نقصد ونتحدث عن ونصل إلى استنتاجات عن – أى بالإيجاز نعرف – وقائع معينة فى نفس الوقت بدون أن يكون عندنا فى وعينا الذاتى أى مادة عقلية نشبهها حتى ولو بدرجة بعيدة .

إننا نتعلم عنها بوساطة اللغة التى لا توقظ أى وعى يتجاوز جرسها ونحن نعرف أى وقائع تكون بوساطة أضأل لمحة وأكثرها شظوية من محتوى بعيد قد تحتوى عليه وبدون تصور مباشر لنفسها . وحيث إن العقول قد تختلف فاسمحوا لى أن أتحدث بضمير المتكلم . وأنا على يقين من أن تفكيرى الذاتى الجارى له كلمات لمادته الذاتية تكاد تكون مقصورة عليه ،

كلمات تصبح واضحة بينة مفهومة بإرجاعها إلى واقع ما يقع وراء أفق الوعى المباشر والتى أنا على وعى بها فقط كنهاية مطاف ، أكثر وجودا وقياما فى اتجاه معين ، قد تفضى إليه الكلمات ، ولكنها لم تفض إليـــه بعد . أما فحوى أو موضوع الكلمات فهو عادة شيء يبدو أننى ، عقليا ، أنظمه لطريقة خلفية تقريباً كما أطرح إبهامى فوق كتفى لكى أشير إلى شيء بدون أن أنظر حولى ، إذا كنت فقط متأكدا تماما أن الشيء هناك . وإن فحوى أو قصارى الأمر أو نتيجة الكلمات هى شيء يبدو أننى اتجه وأميل برأسى حياله كما لو كنت أمنح موافقتى على وجوده على الرغم من أن كل ما تقع عين عقلى عليه قد يكون مزقا لصورة مرتبطة بها ؛ بيد أنها مزق ، إذا كانت فقط مزودة بشعور الألفـــة والاعتياد والواقع ، تجعلنى أشعر أن الكل الذى ننتمى إليه منطقى ومطابق للعقل وحقيقى ومناسب لكى يمضى إلى غايته ويمر بسلام .

هنا إذن الوعى الإدراكى على نطاق واسع ، ومع ذلك فإن ما يعرفه فإنه قليلا ما يشبهه ولو فى أقل درجة .

إن القاعدة التى نصوغها أخيراً لموضوعنا الأساسى يجب ، من ثم ، أن تكون أكثر كمالا . فى وسعنا الآن أن نعبر عنها على النحو التالى :

المدرك يعرف أيما حقيقة أو واقع بعمل بمقتضاه ويشبهه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، والشعور المدرك حسيا يعرف(*) الحقيقة أو الواقع كلما انتهت فعلا أو كونا بمدرك يعمل بمقتضى ذلك الواقع أو يشبهه أو بطريقة أخرى يرتبط أو بسياقه ومحتواه .

والمدرك الأخير قد يكون إما حساً نفسيا وإما فكرة متعلقة بمراكز الحس . وعندما أقول إن الفكرة يجب أن تنتهي بمثل هذا المدرك فإنني أعني أنها يجب في النهاية أن تكون قادرة على أن تفضي في نهاية المطاف إلى ذلك ، عن طريق الخبرة العملية إذا كان الشعور النهائي حساً نفسيا ، وعن طريق الإيحاء المنطقي أو الناشئ عن العادة إذا كانت مجرد صورة في العقل فحسب .

إن ضرب مثل هنا يجعل المسألة أكثر وضوحا .

إنني أفتح أول كتاب ألتقطه وأقرأ أول جملة تقع عليها عيني : « رأى نيوتون صنعة الله في السماوات بنفس الوضوح والجلاء مثل بالي في مملكة الحيوان » وسرعان ما أنظر خالفا

Is an incomplete 'thought about' that reality, (*)
that reality is its 'topic', etc.

وأحاول أن أحلل الحالة الذاتية التى أدركت بها هذه الجملة بسرعة وأنا أقرؤها :

أولا كان هناك شعور واضح بأن الجملة مفهومة ومطابقة للعقل ومرتبطة بعالم الواقع .

وكان هنــاك أيضا إحساس بالاتفاق أو التناغم بين « نيوتون » و « پالى » و « الله » . ولم تكن هناك صورة ظاهرة ترتبط بكلمات « السماوات » أو « صنعة » أو « الله » . ولقد كانت مجرد كلمات فحسب .

أما فيما يتعلق « بمملكة الحيوان » فأعتقد أنه كان هناك أضأل وعى (ربما كان من المحتمل أنها صورة لسلم) بمتحف علم الحيوان القائم فى مدينة كامبردج حيث أكتب .

وكذلك الأمر بالقياس إلى « پالى » ، فقد كان هناك وعى ضئيل بكتاب صغير بغلاف جلدى قاتم . وفيما يختص بنيوتون منظر واضح جميل للركن الأسفل الأيمن لبروج(*) معقوص .

هذه هى كل المادة العقلية التى أستطيع اكتشافها أول وعي بمعنى هذه الجملة . بل إنى لأخشى أن هذا كله ماكان ليكون موجودا لو أننى صادفت الجملة فى قراءة أصلية

(*) البروج هنا معناه لباس للرأس . (المترجم)

حقيقية للكتاب ولم ألتقطها التقاطا كيفما اتفق من أجل إجراء تجربة . ومع ذلك فقد كان وعيي إدراكيا حتماً .

إن الجملة عن « الحقائق أو الوقائع » — التي يعترف ناقدى السيكولوجى — إذ يجب علينا ألا ننساه — بأنها كذلك ، حتى وهو يقر بشعورى الواضح بأنها فعلا حقائق أو وقائع ، وبأن تسليمي بالصحة العامة لما أقروه منها ، معرفة حقيقية من جانبي .

والآن ، ما الذى يسوغ لناقدى أن يكون لينا ومتساهلا إلى هذا الحد ؟

هذا الوعى الناقص من قِبَلى بشكل فريد ، المؤلف من رموز لا تشبه ولا تؤثر فى الوقائع التى تمثلها — كيف يمكن له أن يكون متأكدا من أن وعيي فاهم ومدرك لنفس الوقائع أو الحقائق بالذات التى عنده هو فى ذهنه ؟

إنه متأكد لأنه فى حالات شبيهة لا حصر لها ، رأى مثل هذه الأفكار الناقصة والرمزية ، تنتهى بإتمام نفسها وتنمية نفسها إلى مدركات حسية عَدّلت وربما شابهت أفكاره ذاتها .

وبعبارة « إتمام نفسها وتنمية نفسها » يقصد انقيادها لاتجاهاتها وميولها بحيث تتبع الخواطر الموجودة فيها نشوئيا ، عاملة فى الاتجاه الذى يبدو أنها تشير إليه ، مروقة شبه

الظل ، موضحة الحالة ، لامّةً شعث السجاف ، الذى هو جزء من تكوينها والذى فى وسطه يبدو أن نواة المحتوى الذاتى الأكثر كيانية ، تكمن واعية .

وعلى هذا ففى وسعى أن أطور فكرتى فى اتجاه يالى بالحصول على المجلد الجلدى الأسمر واضع العبارات التى عن مملكة الحيوان أمام عينى الناقد .

وفى وسعى أن أقنعه بأن الكلمات تعنى لى تماماً ما تعنيه له سواء بسواء ، بأن أريه فى شكل ملموس محسوس ، الحيوانات ذاتها وترتيبها ونظامه الذى تعالجه الصفحات . وفى وسعى أن أحصل على مؤلفات نيوتون ولوحاته ، أو إذا آثرت اتباع أسلوب الشعر المستعار ففى وسعى أن أخنق ناقدى بالدخان فى مسائل وشئون القرن السابع عشر المتصلة ببيئة نيوتون لكى أبين أن كلمة « نيوتون » لها نفس الموضع والعلاقات فى كلا عقلينا . وأخيراً فى وسعى ، بالكلام والأعمال ، أن أقنعه بأن ما أعنيه بالله والسماوات وبالتشبيه الخاص بالصنعة هو بالضبط ما يعنيه هو أيضا . إن برهانى ، فى مراده الأخير ، يلجأ إلى حواسه .

وفكرتى تجعلنى أضرب على وتر حواسه ، وأتصرف بمقتضاها تماما مثلما يضرب هو على وتر حواسى ويتصرف بمقتضاها لو أنه كان يقتفى أثر نتائج إدراك حسى من قِبَله .

إن فكرتى أنا عندئذ – عمليا – تنتهى عند وقائعه هو .

وهو من ثم يفترض – قصدا وتصميما ورغبة – أنها منها وأنها تشبه باطنيا ما تكون عليه فكرته ، لو أنها كانت من نفس النوع الرمزى مثل فكرتى . ومحور ومدار ومرتكز وسند اقتناعه الفعلى ، هو العملية المحسوسة التى تقودنى فكرتى أو ربما تقودنى إلى إنجازها – ألا وهى إحضار كتاب بالى ، ولوحة نيوتون أمام عينيه .

وفى التحليل النهائى ، آخر الأمر ، إذن ، أننا نعتقد أننا جميعاً نعرف ونفكر فى ونتحدث عن نفس العالم لأننا نعتقد أن مدركاتنا الحسية ملك مشترك مشاع بيننا . ونحن نعتقد بهذا لأن المدركات الحسية لكل منا يبدو أنها تتغير تبعاً للتغيرات الحادثة فى المدركات الحسية لشخص آخر . إن ما هو أنا بالنسبة إليكم ، هو فى المحل الأول ، مدرك حسى من قِبلكم أنتم . بيد أننى ، على غير توقع منكم أفتح كتاباً وأريكم إياه متفوها بكلمات معينة فى غضون ذلك . هذه التصرفات هى أيضاً مدركاتكم الحسية ولكنها تشبه جداً تصرفات وأعمالا من قِبلكم مع مشاعر تحفزها لدرجة أنكم لاتشكُّون فى أن لدى المشاعر أيضاً أو أن الكتاب كتاب واحد يُحسُّ به فى كلا عالمينا . أما كونه يُحَسُّ بنفس الطريقة

وكون مشاعرى به تشبه مشاعركم ، فشىء لا يمكننا أبداً أن نتأكد منه ولكننا نفترضه كأبسط فرض يقابل الحالة . وفى الواقع من الأمر فإننا لسنا أبداً متأكدين منه . وكنظرية للمعرفة فى وسعنا فقط أن نقول إن المشاعر التى لا ينبغى أن تشبه بعضها بعضا ، فإن كليها لا يمكنها أن تعرف نفس الشىء فى نفس الوقت بنفس الطريقة(*) فإذا تشبث كل منهما بمدركه الخاص على أنه الواقع أو الحقيقة ، فإنه ملزم بأن يقول عن المدرك الآخر إنه على الرغم من أنه قد يقصد ذلك الواقع ويبرهن على هذا بإعمال تغيير فيه ، إلا أنه ، إذا لم يشابهه فهو باطل وخاطئ(**) إذا كان ذلك هو شأن المدركات ، فكم هو كذلك وأكثر بالنسبة للأنماط الأعلى من التفكير ! وحتى فى مجال الإحساس فإن الأفراد — على الأرجح — مختلفون بما فيه الكفاية . على أن الدراسة المقارنة

(*) على الرغم من أن كليهما قد ينتهيان بنفس الشىء ويكونان فكرتين كاملتين « عنه » .

(**) إن الفرق بين المثالية والواقعية فرق تافه هنا . والمذكور فى المتن موافق لكلتا النظريتين . إن قانوننا بمقتضاه يغير مدركى مدركك مباشرة، لا يزيد إبهاما وغموضا عن قانون يغير به أولا واقعا ماديا ثم بعد ذلك يغير الواقع مدركك . وفى كلتا الحالتين فأنا وأنت ملتحمان فى عالم مستمر ولا نبدوان نشكل زوجا من الذوات الأوحدية ، وجودا وانفرادا .

لأبسط العناصر الإدراكية يبدو أنها تدل على تباين أوسع . وعندما يتعلق الأمر بالنظريات العامة والاتجاهات الانفعالية حيال الحياة ، فإن الوقت يحين حقاً لنقول مع ثاكرى : «صديقى . . . إن عالمين مختلفين يسيران تحت قبعتك وقبعتى» .

ماذا يمكن أن ينقذنا على الإطلاق ويحول بيننا وبين التمزق بدداً فى فوضى من الذوات الأوحدية وجوداً ، الصادة المغثية تبادلا ؟

بأى سبيل تستطيع عقولنا المتعددة أن تتحادث وتتصل ؟ لا شيء سوى التشابه المتبادل لتلك الفئة من مشاعرنا الإدراكية التى لديها القدرة على تعديل بعضها البعض الآخر ، التى هى مجرد « معرفات ــ إحاطة » خرساء والتى يجب أيضاً أن تشابه وقائعها وحقائقها ، أو لا تعرفها ــ ضبطاً ــ على الإطلاق .

إلى مثل هذه الشذرات من « معرفة ــ الإحاطة » يجب أن تنتهى كل « معرفتنا عن » وأن تحمل معنى بهذا المطاف الممكن كجزء من محتواها .

هذه المدركات ، هذه النهايات مطاف ، هذه الأشياء المحسوسة ، هذه المسائل ــ الإحاطة فحسب ، هى الحقائق الوحيدة التى نعرفها بطريقة مباشرة وتاريخ تفكيرنا برمته هو تاريخ إحلالنا لواحدة منها محل الأخرى واختزال البديل إلى مقام علامة إدراكية .

ومهما يكن نصيبها من ازدراء بعض المفكرين ، إلا أن هذه الإحساسات وحركات الخاطر هى الوطن الأصلى ، هى المرسى ، هى الركيزة ، هى الحدود الأولى والأخيرة للعقل the terminus a quo and the terminus ad quem والتماس هذه المحطات والتخوم ينبغى أن يكون هدفنا بكل تفكيرنا الأسمى . إنها تحتم النقاش ، وتحطم الغرور الباطل للمعرفة ، وبدونها نتوه جميعاً فى بحر من الضياع لانفهم فيه معانى بعضنا بعضا .

إذا تصرف رجلان تصرفا متماثلا بمقتضى مدرك حسى ، فإنهما يعتقدان أنهما يشعران شعوراً متماثلا حياله ، وإذا لم يفعلا ، فقد يرتابان فى أنهما يعرفانه بطرق مختلفة . ولن نستطيع التيقن أبداً من أننا نفهم بعضنا البعض الآخر حتى يتسنى لنا أن نضع المسألة على هذا المحك(*) .

وهذا هو السبب فى أن المناقشات الميتافيزيقية تشبه كثيرا

(*) « لا توجد ثمة تفرقة فى المعنى بلغت حدا من الدقة بحيث لا تتألف من أى شىء سوى فرق ممكن فى الممارسة . ومن ثم يبدو أن قاعدة بلوغ [أعلى] مراتب وضوح التصور أو الفهم هى كما يلى : « اعتبر أية نتائج ، من المحتمل أن تكون لها آثار عملية يمكن أن نتصور أن موضوع إدراكنا يحملها . وإذن فإدراكنا لهذه النتائج هو كل إدراكنا للموضوع » . من أقوال تشارلز . س . بيرس « كيف نجعل أفكارنا واضحة » ؟
"How to make our Ideas clear" in Popular Science Monthly, New York, January, 1878, P. 293.

الطعن فى الهواء ، إذ ليس فيها قضية عملية من نوع حسى . هذا فى حين أن النظريات « العلمية » تنتهى دائماً بمدركات حسية محددة . فى وسعك أن تستخرج إحساساً ممكنا من نظريتك وباصطحابك لى إلى مختبرك تبرهن أن نظريتك صحيحة بالنسبة لعالمى بأن تعطينى الإحساس هنا وهناك .

جميل هروب العقل التصورى خلال الطبقات العليا من هواء الحقيقة فلا عجب أن الفلاسفة ما زالوا مبهورين به ، ولا عجب أنهم ينظرون بشىء من الازدراء نحو طبقة الأرض السفلى من الشعور التى اندفعت منها الآلهة إلى أعلى . ولكن الويل لها إذا لم تعد إلى بيتها ، إلى تحليلها ، وإذا لم تكن لها رواس ترتكز عليها ، وعمد تعصمها من التخلخل ، ومأوى تأوى إليه ، ستعصف بها كل ريح صرصر عاتية ، وكمثل بلونات الألعاب النارية سترتفع إلى عنان السماء صوب النجوم .

ملاحظات — سيلاحظ القارئ بدون عناء أن القسط الكبير من معالجة موضوع وظيفة الحقيقة الذى نوقش بإسهاب بعد ذلك « فى البراجماتية » كان واضحاً بيناً من قبل فى تلك المقالة المبكرة وسيلاحظ أيضاً كم من هذا المقدار قدِّر له أن يفسر فيما بعد . فى تلك المقالة الأسبق نجد توكيداً صريحاً لما يلى :

١ – الواقع أو الحقيقة ، خارج عن الفكرة الصحيحة .

٢ – الناقد ، القارئ ، أو العارف النظرى الفيلسوف بعقيدته الخاصة كضمان يكفل وجود هذا الواقع أو الحقيقة .

٣ – البيئة الراهنة كما يختبرها الشخص من حيث هى قابلة للممارسة ، كوسيط أو وسيلة تصل العارف بالمعروف وتعطى العلاقة الإدراكية .

٤ – فكرة الإشارة ، عن طريق هذا الوسيط ، إلى الحقيقة أو الواقع كشرط واحد للقول بأننا نعرفها .

٥ – فكرة مشابهتها ، وفى آخر الأمر التأثير فيها ، على اعتبار أنها تحدد وتعين الإشارة إليها ، وليس إلى شىء آخر.

٦ – حذف « هذه المعرفة النظرية » بحيث إن علاقة الحقيقة برمتها تقع فى نطاق الاتصالات المستمرة للخبرة الملموسة وتتكون من سبل معينة تختلف باختلاف كل مسند ومسند إليه ، وقابلة بشكل حساس لأن توصف بالتفصيل .

أما عيوب هذه المعالجة المبكرة للموضوع فهى :

١ – احتمال الإفراط فى إبراز فكرة المشابهة ، إلى درجة الجحوظ ، وهى على الرغم من كونها وظيفة أساسية فى عملية المعرفة ، إلا أنها غالباً ما يُستغنى عنها .

٢ ـ الإطناب غير اللائق المتجاوز الحد الذى يضع مركز الثقل على الأداء والعمل بمقتضى الوطر ذاته ، وهو فى حالات كثيرة باتٌ حقاً فى أن ذلك هو ما نشير إليه ، ولكنه كثيراً ما يكون مفتقراً إلى عمليات تؤدى بمقتضى أشياء أخرى تتصل بالوطر ، أو أنها تحله محله .

٣ ـ المعالجة الناقصة للفكرة المعممة لاستخدامية أو تشغيلية الشعور أو الفكرة كمعادلة أو مكافئة لتلك الملاءمة الكافية للحقيقة المعينة أو الواقع المعين الذى يؤلف حقيقة الفكرة . إنها هذه الفكرة الأكثر تعميماً بحيث إنها تغطى وتشمل كل تلك المواصفات مثل الإشارة والملاءمة والإعمالية أو المشابهة ، التى تميز بين وجهة نظر ديوى وشيلر من جهة وبليى من جهة أخرى .

٤ ـ المعالجة الخاصة بالمدركات الحسية على اعتبار أنها الدولة الوحيدة للواقع أو الحقيقة . إننى الآن أعالج المدركات أو المفاهيم كدولة إحداثية متوافقة الرتبة أو الدرجة .

المحاضرة التالية تمثل إلماماً أوسع للموضوع من جانب الكاتب .

النمور فى الهند(*)

هناك طريقتان لمعرفة الأشياء ، معرفتها بطريقة مباشرة أو بديهياً (حدسياً أو ذوقياً) ومعرفتها تصوريا (ذهنياً) أو تمثيلا ونيابة :

وعلى الرغم من أن مثل هذه الأشياء كالورق الأبيض أمام أعيننا يمكن أن تعرف بالبداهة ، إلا أن معظم الأشياء التى نعرفها ، كالنمور الموجودة الآن فى الهند مثلا ، أو النظام المدرسى للفلسفة ، لا تعرف إلا تمثيلا ، أو نيابة ، أو رمزاً .

لنفرض ، ابتغاء تحديد أفكارنا ؛ أننا نأخذ حالة أولية من المعرفة التصورية الذهنية ، ولتكن معرفتنا بالنمور فى الهند ونحن جالسون هنا بالضبط ، ماذا نعنى بقولنا إننا هنا نعرف النمور ؟

ما هى الحقيقة الدقيقة المضبوطة التى يعرف بها الإدراك المدَّعَى ، بكل هذه الثقة ، على حد تعبير كلمات شادورث هودجسون ، الخالية من الرشاقة ، ولكن القيّمة ؟

(*) اقتباسات من خطاب رناسى ألقى أمام الرابطة السيكولوجية الأمريكية The American Psychological Association, Pw
The Psychological Review, vol. ii, P. 105, (1895)
نشر فى مجلة علم النفس

إن معظم الناس سوف يجيبون بأن ما نعنيه بمعرفة النمور هو جعلها ، مهما كانت غائبة بالجسم ، حاضرة على نحو ما فى تفكيرنا ، أو أن معرفتنا لها تعرّف كحضور لتفكيرنا فيها .

ثمة لغز كبير ، يحيط عادة بهذا الحضور العجيب فى الغياب . والفلسفة المدرسية ، التى ليست سوى بداهة تطورت إلى حذلقة تعالمية ، سنفسرها على أنها ضرب عجيب من الوجود يسمى عدم الوجود القصدى ، للنمور فى عقلنا . وعلى الأقل جداً ، فإن الناس سيقولون إن ما نعنيه بمعرفة النمور هو الإشارة إليها عقلياً ونحن جالسون هنا .

ولكن ما الذى نعنيه بالإشارة فى حالة كهذه ؟

على أى نحو تعرف الإشارة هنا ؟

عن هذا السؤال سأعطى جواباً عادياً مألوفاً جداً — جواباً لا يجتاز المجالات السابقة للبداهة وعلم الفلسفة الكلامية فحسب ، وإنما أيضاً كل الحلول السابقة لكل كُتّاب فلسفة الكلام تقريباً الذين قدّر لى أن أقرأهم .

إن الجواب ، فى أوجز صياغة له هو :

إن إشارة تفكيرنا إلى النمور تعرف فقط وببساطة كسلسلة من الصحابة العقلية أو موكب من الرفقاء ، وآثار حركته تتبع التفكير ، فإن ذلك يفضى بتوافق ، إذا اتبع سبيله ، إلى

محتوى مثالى ما ، أو سياق حقيقى واقعى ، بل وإلى وجود حقيقى مباشر للنمور .

إنها تـُعرف برفضنا للبهور (نمر أمريكى أرقط شجرى العادات) ، إذا عرض علينا ذلك الوحش على اعتبار أنه نمر ، وبموافقتنا على نمر حقيقى إذا عرض علينا أنها تعرف بقدرتنا على النطق بكل أنواع الفروض التى لا تناقض كل الفروض الأخرى الصحيحة بالنسبة للنمور الحقيقية . بل إنها لتـُعرف أيضاً ، إذا حملنا النمور على محمل الجد جداً ، بتصرفات وأعمال من قِبلنا قد تنتهى مباشرة بنمور نَستَبـْدِهُـهَـا ونحدسها بالشكل الذى هى عليه كما لو أننا نقوم برحلة إلى الهند بغرض صيد النمور ونجلب معنا كمية كبيرة من جلود هذه الحيوانات الخبيثة المسلوخة التى تسنى لنا أن نطأها بأقدامنا .

وفى كل ذلك ليس ثمة استشراف ذاتى فى صورنا العقلية إذا أخذت بحد ذاتها . إنها حقيقة ظواهرية واحدة ، والنمور حقيقة أخرى ، وإشارتها إلى النمور علاقة عادية تماماً فى نطاق الخبرة وفى داخل قابليتها للمارسة ، إذا سلمت بأن هناك عالماً رابطاً .

وبالاختصار فإن الأفكار والنمور هى فى حد ذاتها

مفكوكة وفالتة ومنفصلة على حد تعبير هيوم ، كأى شيئين آخرين . والإشارة تعنى هنا عملية خارجية واتفاقية إضافية كأية عملية أخرى تنتجها الطبيعة(*) وفى مرجوى أنكم قد توافقوننى الآن على أنه فى المعرفة التمثيلية النيابية ، لا يوجد ثمة سر أو لغز باطنى خاص ، وإنما فقط سلسلة خارجية من الوسطاء الماديين أو العقليين تربط الفكرة بالشىء . أنه معرفة شىء هنا هو لقيادة خلال سياق أو محتوى يزوده العالم .

كل ذلك عرضه علينا ، بشكل فى غاية التثقيف ، زميلنا د . س ميلر فى اجتماعنا فى نيويورك فى عيد الميلاد الماضى . وإنى لأسجل له هذا الاعتراف بالفضل الذى أنا مدين له به ، لكى أعيد توكيد وتثبيت رأيى الذى كان متردداً وقتا ما(**) .

(*) إننا نقول إن حجرا فى أرض ما « يلائم » ثقبا فى أرض أخرى ولكن علاقة « الملاءمة » ما دام لا يحمل أحد الحجر إلى الثقب ويلقيه فيه ، ليست سوى اسم واحد لحقيقة أن مثل هذا الفعل قد يحدث . وكذلك فى معرفة النمور هنا والآن . إنها ليست الا اسما توقعيا تبادليا لسبيل ترابطى وحدى فوق ذلك ، قد يحدث .

(**) See Dr. Miller's articles on Truth and Error, and on Content and Function, in the Philosophical Review," July, 1893, and Nov., 1895

فلننتقل بعد ذلك إلى حالة المعرفة المباشرة أو اللقانية ، بموضوع ، وليكن الموضـــوع الورقة البيضاء التى أمام أعيننا .

إن مادة التفكير ومادة الشىء هما هنا نفس الشىء الطبيعة بلا تمييز ، كما رأينا منذ برهة ، ولا يوجد محتوى من الوسطاء أو الرفقاء ليقف بين الفكرة والشىء ويفصل بينهما . لا يوجد « حضور فى غياب » هنا ، ولا « إشارة » ، وإنما إحاطة شاملة كاملة بالورقة من قِبَل الفكرة . ومن الواضح أن المعرفة لا يمكن الآن تفسيرها بالضبط كما كان الشأن عندما كانت النمور هى موضوعها .

ثمة حالات من المعرفة المباشرة ، تماماً كهذه ، مُنَقَّطَةٌ خلال خبراتنا على طول الخط . فى مكان ما ، يستند اعتقادنا دائماً إلى معلومات أخيرية ومفروضات نهائية مثل بياض ونعومة أو تربيع هذه الورقة . وسواء أكانت مثل هذه الصفات نواحى نهائية حقاً من الوجود أو الكينونة أم مجرد فروض فحسب من قِبَلنا ، نتمسك بها حتى نحصل على معلومات أوفى ، مسألة تافهة بالنسبة لبحثنا الراهن .

ما دمنا نعتقد بها ونصدقها ، فإننا نرى موضوعنا وجهاً لوجه . ما الذى نعنيه إذن « بمعرفة » هذا النوع من

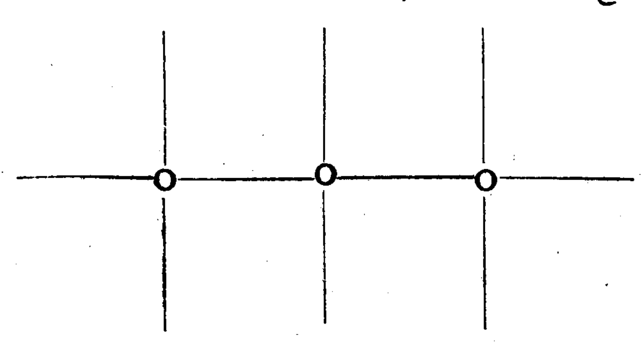
الموضوع ؟ لأن هذه هى أيضاً الطريقة التى ينبغى علينا أن نعرف بها النمور إذا قدر لفكرتنا التصورية الذهنية عنه أن تنتهى بأن تقودنا إلى عرين النمر . وحيث إن هذه المحاضرة يجب ألا تطول ، فلزام علىّ أن أعطى جوابى بكل إيجاز فى كلمات قليلة ما استطعت إلى ذلك سبيلا . واسمحوا لى أولا أن أقول هذا :

ما دامت الورقة البيضاء أو أية حقيقة ختامية أخرى فى خبرتنا تعتبر داخلة أيضاً فى خبرة امرئ آخر ؛ وأننا ، بمعرفتنا لها نعتبر عارفين بها هناك مثلما نحن عارفون بها هنا أيضا . . . . ، ومادام يعتبر كذلك مجرد قناع لجزئيات خفية أن خبرات أخرى مستحيلة من لدنا عندئذ ، قد تنكشف عارية يوما ما على الملأ ، ومادامت حالة نمور فى الهند ثانية — حيث إن الأشياء المعروفة خبرات غائبة ، فالمعرفة لا يمكن أن تتكون إلا من المرور بسهولة وملاسة نحوها بوساطة المحتوى الوسيطى الذى يهيئه العالم .

ولكن إذا كانت نظرتنا الذاتية الخاصة للورقة تعتبر فى حالة تجريد من كل حدث آخر ، كما لو كانت تُكَوِّنُ بحد ذاتها الكون (وربما تفعل ذلك تماما ، إذ أى شىء كان ، فى وسعنا أن نفهمه على العكس)

فعندئذ تكون الورقة المنظورة ورؤيتها ليستا سوى اسمين لحقيقة واحدة لا تنقسم ، هى ، إذا سميت صوابا وسداداً ، « الواقع » « الحقيقة » « الظاهرة » أو « الخبرة » . فالورقة فى العقل ، والعقل حول الورقة محيط بها ، لأن الورقة والعقل ليسا سوى اسمين يُعطيان فيما بعد لخبرة واحدة ، عندما تؤخذ فى عالم أكبر وأوسع تشكل منه جزءاً ، فإن اتصالاتها وروابطها تُتَتَبَّعُ فى اتجاهات مختلفة(*) . وإذن فلكي

(*) إن المقصود بهذا هو أن « الخبرة » يمكن إرجاعها إلى واحد من اثنين من نظامين ترابطيين كبيرين ، إما التاريخ الفكرى لممارس الفكرة ، وإما الحقائق المختبرة للعالم . وهى تشكل جزءا من كلا هذين النظامين ، ويمكن اعتبارها حقا كنقطة من نقاط تقاطعهما . ويمكن للمرء أن يمثل التاريخ الفكرى أو الفعلى بخط عمودى



ولكن نفس الموضوع O ، يظهر أيضا فى التاريخ الفكرى لأشخاص مختلفين تمثله الخطوط العمودية الأخرى . ومن ثم فهو يتوقف عن أنه يكون الحيازة الخاصة لخبرة واحدة ويصبح ، إن صح هذا التعبير —

تكون المعرفة مباشرة أو بديهية ، فلا بد وأن يكون المحتوى العقلى والشىء ، مماثلين ومطابقين . وهذا تعريف مختلف جداً عن التعريف الذى أعطيناه خاصا بالمعرفة التمثيلية ، ولكن أيا من التعريفين لا يتضمن تلك الأفكار الخفية الملغزة عن الاستشراف الذاتى والحضور فى الغياب التى أصبحت جزءاً جوهريا من أفكار المعرفة عند كلا الفلاسفة وعامة الناس (*)

= شيئاً مشتركا أو عاما أو على الشيوع . ويمكننا أن نتتبع تاريخه الخارجى بهذه الطريقة ونمثله بالخط الأفقى [فهو يعرف أيضا تمثيلا عند نقاط أخرى للخطوط العمودية ، أو حدسيا وبديهيا هنالك ثانية ، بحيث إن خط تاريخه الخارجى يتعين عليه أن يدرّز ويشرد ، ولكنى أجعله مستقيما من أجل التبسيط] . وفى أية حالة فهو نفس **المادة** التى تصور فى كل مجموعات الخطوط .

(*) [يلاحظ القارئ أن النص مكتوب من وجهة نظر الواقعية الساذجة أو البداهة ، وأنه يتحاشى إثارة الخلاف المثالى] .

الإنسية والحقيقة(*)

عند ما تسلمت من محرر مجلة العقل Mind مسودة الطبع الخاصة بمقال المستر برادلى عن « الحقيقة والتجربة » ، فهمت ذلك على أنه إيعاز لى بأن أدلى بدلوى فى الخلاف الناشب بشأن « البراجماتية » ، الذى يبدو أنه بدأ يستعر بشكل جدى خطير . وحيث إن اسمى قد اقترن بالحركة فقد حسبت من السداد أن ألبى الإيعاز ، خصوصا وأن بعض الجهات قد أسبغت علىّ من الاعتبار فى هذا الصدد أكثر مما أستحق ، وخصوصاً أيضاً أن نصيبى من الإجحاف والظلم والشين الذى لا أستحقه قد نالنى من جهات أخرى بسخاء .

أولا ، فيما يتعلق بكلمة « البراجماتية » أبادر بالقول بأننى نفسى استعملت اللفظ فقط للدلالة على طريقة أو منهاج لمتابعة مناقشة مجردة .

(*) أعيد طبعها مع تغيير لفظى طفيف ، من مجلة العقل Mind عدد اكتوبر سنة ١٩٠٤ Vol. xiii , N.S., P. 457. هذا إلى جانب عدد من الحواشى من مقال آخر فى مجلة العقل Mind بعنوان « الإنسية والحقيقة مرة أخرى » "Humanism and Truth Once More", in Vol. xiv.

إن المعنى الخطير لمفهوم ما كما يقول المستر پيرس يكمن في الفرق الملموس لإنسان ما ، الذى يحدثه كونه صحيحا .

حاول أن تضع كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث ، على المحك البراجماتى وستفوز بالنجاة من الجدل الباطل العقيم . فإذا لم يكن ثمة فرق يحدث فى قولين بالقياس إلى صحة هذا أو ذاك ، فإذن فالاثنان حقا عبارة واحدة فى شكلين كلاميين . إذا لم يكن ثمة فرق عملى يحدث ، سواء أكانت عبارة معينة صحيحة أم باطلة ، إذن فالعبارة ليس لها معنى حقيقى . وفى كلتا الحالتين فليس هناك شىء يستحق أن نتنازع من أجله ، وأولى بنا أن نوفر جهدنا ونمضى إلى أمور أكثر جدوى وأهمية . إن الحقائق ينبغى أن تكون لها نتائج عملية(*) .

بيد أن الاصطلاح استعمل فى إنجلترا استعمالا فضفاضاً ليشمل فكرة أن حقيقة أية عبارة تتألف من النتائج ، وبصفة خاصة من كونها نتائج طيبة . هنا تتجاوز مسائل الطريقة تماماً ، وحيث إن براجماتيتى وهذه البراجماتية الواسعة مختلفتان جداً ، وكلتاهما هامة هام بدرجة تسمح

(*) [« عملية » بمعنى معينة خاصة طبعا ، وليس بمعنى أن النتائج قد لا تكون فكرية مثلما هى مادية] .

لهما باسمين مختلفين ، فأعتقد أن اقتراح المستر شيلر بتسمية البراجماتية الأوسع باسم « الإنسية » ، اقتراح وجيه وينبغي أن يؤخذ به . أما البراجماتية الأضيق فمن الممكن أن نظل نتحدث عنها باسم « الطريقة البراجماتية » . ولقد قرأت في الستة الأشهر الماضية تعليقات معادية كثيرة عن مؤلفات شيلر وديوى ، ولكن باستثناء اتهام المستر برادلى بكل ما فيه من إطناب فإنها جميعاً ليست فى متناول يدى حيث أكتب ولقد نسيتها إلى حد كبير . وأعتقد أن مناقشة حرة للموضوع من جانبي ستكون على أية حال أجدى من محاولة تحاورية لنقض هذه النقود بالبرهان ودفعها بالحجة تفصيلا .

أما المستر برادلى بصفة خاصة ، ففى وسع المستر شيلر أن يتولى أمره . إنه يعترف مراراً وتكراراً بعجزه عن فهم وجهات نظر شيلر ، ومن الجلى أنه لم يسع إلى ذلك سعيا تعاطفياً ، وإنى لعميق الأسف أن أقول إن مقاله الشاق لا يلقى أى ضوء مفيد على الموضوع ، مطلقا ، بالنسبة لعقلى . إنه يبدو لى بصفة عامة ضرباً من الجهل الاستقرائى ، وأشعر بأن لى الخيار فى أن أغفله إغفالا تاماً .

ولا جدال فى أن الموضوع عسير ، وفكرة ديوى وشيلر هى فكرة استقراء بشكل بارز . إنها تعميم يحرر

نفسه من كل أنواع الجزئيات والتفاصيل المعقدة المعرقلة .
فإذا صحت ، فإنها تتضمن قدراً كبيراً من إعادة صياغة
الأفكار التقليدية . هذا نوع من النتاج الفكرى لا يبلغ
أبداً صيغة كلاسيكية من التعبير عند إعلانه وإذاعته
لأول وهلة .

ومن ثم فينبغى على الناقد أن يخفف من غلوائه ومن
حدته ، وألا يلجأ إلى التقسيمات المنطقية الشاطرة بشاطوره
القاطع فى معالجته لها ، وإنما يزنها ككل وبصفة خاصة يزنها
فى مقابل أبدالها الممكنة . وينبغى على المرء أيضاً أن يحاول
تطبيقها أولا على حالة واحدة ثم على حالة أخرى ليتبين
كيف تعمل . وعندى أنها ، توكيداً ، ليست حالة للتنفيذ
السريع بلا إبطاء ، إما اعتقاداً بسخافتها الوليدة ذاتها أو
بالتناقض الذاتى ، أو بالصورة الهزلية لما ستكون عليه إذا
اختزلت إلى هيكلها العظمى .

إن الإنسية فى الحقيقة أكثر شبها بأحد تلك التغيرات
الدنيوية التى تدهم الرأى العام بين عشية وضحاها محمولة
على مد من تيارات « أعمق من أن تحدث صوتاً أو يعلوها
زبد » ، والتى تبقى حية لا تموت بين كل ما يلصق بدعاتها
من ضروب الإسراف والتطرف والغشم ، بحيث إنك

لاتستطيع أن تلصق لواحد منهم عبارة جوهرية على الإطلاق أو تقتله بطعنة واحدة نافذة تجهز عليه . من هذا القبيل التغييرات التى حدثت من الأرستقراطية إلى الديموقراطية ، من الذوق الكلاسيكى إلى الرومانتيكى ، من الشعور الربوبى إلى الشعور القائل بالأحدية أو وحدة الوجود ، من المناهج السلبية فى فهم الحياة إلى المناهج التطورية ، تغييرات قدر لنا جميعاً أن نكون شهود عيان لأحداثها .

ولا تزال الفلسفة الكلامية تقابل مثل هذه التغييرات بطريقة التفنيد أو النقض أو الدحض بأسباب قاطعة واحدة مبينة أن الرأى الجديد يتضمن تناقضا ذاتياً أو يخترق مبدأ أساسياً وينكره . وهذا شبيه بوقف نهر بوضع عصا فى وسط مجراه ، ذلك أن الماء سيجرى طول العائق الذى وضعته « ويبلغ مجراه غير مبال » .

عندما أقرأ بعض خصومنا ، فإن ذلك يذكرنى ، إلى درجة ليست بالقليلة ، بأولئك الكتاب الكاثوليكيين الذين يدحضون المذهب الداروينى بأن يقولوا لنا بأن الفضائل العليا لا يمكن أن تأتى من الفضائل الأدنى لأن المقدار السالب لا ينجب مقداراً موجباً **minus nequit gignere plus** ، أو أن فكرة التحول فكرة باطلة وسخيفة لأنها تتضمن أن الفضائل

والأنواع تجنح إلى تحطيم ذاتها وأن ذلك يخالف المبدأ القائل بأن كل كائن يميل إلى الاحتفاظ بشكله . إنها وجهة نظر حَشْرِيَّة جداً قصيرة البصر ومشدودة محكمة جداً بحيث إنها لا تسمح بإدخال الحجة الاستقرائية . إن التعميمات الواسعة فى العلم دائماً تلقى هذه الضروب من النقض الموجز والدحض المجمل فى مستهل أيامها ولكنها تبقى حية بعدها ثم تبدو حجج النقض والدحض بعد ذلك عنيفة ومدرسية كلامية ذات وقع شاذ مستهجن على أذن من يسمعها . وإنى لأحسب أن النظرية الإنسية تتعرض لهذا الضرب من النقض والدحض فى مرحلتها الراهنة .

إن الشرط الوحيد لفهم الإنسية هو أن يصبح المرء نفسه ذا عقل استقرائى ، وأن يسقط من حسابه التعريفات الصارمة المتزمتة وأن يتبع سبيلا أقل مقاومة « على الإجمال » . « وبعبارة أخرى » فقد يقول خصم من الخصوم : « حلل قريحتك إلى ضرب من نفاية الدهون » ، فأجيب « ولو » — « إذا وافقت على ألا تستعمل كلمة أكثر تهذيباً » . ذلك أن الإنسية وهى تفهم « الأصح » أو الأكثر حقيقية على أنه « الأكثر إرضاء » (بتعبير ديوى) يتعين عليها أن تنبذ بإخلاص الحجج المستقيمة الأضلاع والخطوط والمثل العليا العتيقة من الصرامة والتزمت

والنهائية . ومن هذا المزاج من النبذ بالذات ، الذى يختلف تمام الاختلاف عن ذلك المزاج الذى يتبعه المذهب الارتيابى الفرغونى(*) فى شكيته المتطرفة ، يتألف روح الإنسية بصفة جوهرية .

على أن الاغتباطية أو الرضوية يتعين أن تقاس بحشد من المعايير البعض منها ، بقدر ما نعرف ، قد تفشل فى أية حالة معينة ، وما قد يكون أكثر إرضاء من أى بديل آخر أمام ناظرنا ، قد يكون فى نهاية المطاف مجموعاً من علامات زائد وناقص لا يتسنى لنا بشأنها إلا أن نثق فقط بأنه بوساطة تصويبات وتصحيحات فى المستقبل ، فقد نقترب يوماً ما من الحد الأعلى هنا والحد الأدنى هناك .

إن الأمر يعنى تغييرا حقيقياً من صميم الفؤاد ، وطرحا للآمال الإطلاقية عندما يتخذ المرء هذه الوجهة النظر الاستقرائية حيال شروط الاعتقاد . وكما أفهم الطريقة البراجماتية فى النظر إلى الأمور ، فإنها تدين بوجودها وكيانها إلى الهدم الذى أحدثته الخمسون السنة الأخيرة فى الأفكار القديمة للحقيقة العلمية . كانوا يقولون « الله يفعل بأصول هندسية » وكان من المعتقد أن مبادئ إقليدس تعيد إنتاج

(*) نسبة إلى فرغون مؤسسة مذهب الشكية المتطرفة فى إغريقية القديمة . (المترجم)

« هندسيته » حرفيا . ثمة « عقل » خالد لا يتغير ولا يتبدل وكان صوته من المفروض أن يتردد صداه فى باربارا Barabara وسيلارنت Celarent .

وكذلك الأمر بالقياس إلى « قوانين الطبيعة » الفيزيائية والكيميوية ، وكذلك تصنيفات التاريخ الطبيعي ، كلها افتُرِضَ أنها صور طبق الأصل ومحتكرة من نماذج سابقة على وجود الإنسان مدفونة فى نسيج الأشياء ، تمكننا من النفاذ إليها شرارة القدسية المختفية فى قريحتنا .

إن تشريح العالم منطقى ، ومنطقه هو منطق أستاذ جامعى . ذلك ما كان يُظَنّ . وحتى حوالى سنة ١٨٥٠ كان كل إنسان تقريباً يعتقد أن العلوم تعبر عن حقائق هى نسخ طبق الأصل من دستور محدد لحقائق غير بشرية . بيد أن التكاثر السريع الهائل للنظريات فى هذه الآونة الأخيرة قد قلب رأساً على عقب تقريباً فكرة كون أن أية نظرية فيها أكثر موضوعية — فى المعنى الحرفى — عن الأخرى . ثمة هندسات كثيرة جداً ، وعدد كبير جداً من المنطق ، وفروض عديدة فيزيائية وكيموية ، وتصنيفات كثيرة كل منها بحد ذاته صالح ونافع بقدر معين ، ولكنه ليس بصالح ونافع لكل شىء ، لدرجة أن فكرة أنه أصح قاعدة فحسب ، قد تكون مجرد حيلة أو تدبير إنسانى وليست

نسخة حرفية . . . . هذه الفكرة طلعت علينا وبزغت .

إننا نسمع الآن القوانين العلمية تعامل على اعتبار أنها « اختزال تصورى » ، صحيحة طالما وبقدر ما هى مفيدة ولكن ليس أبعد من ذلك .

لقد أصبح عقلنا متسمحاً ومحتملا للرمز بدلا من النقل والإعادة ، وللتقريب بدلا من الضبط والمطابقة والإحكام ، وللمرونة بدلا من الصرامة والتزمت .

إن « الطوقيات »(*) ، التى تقيس السطح المجرد للظواهر الواعية لكى تصف فى قاعدة مفردة كل تغيراتها الخاصة « بالمستوى » ، هى الكلمة الأخيرة لهذه الإنسية العلمية التى تترك حقاً علامات استفهام بارزة عن السبب فى قيام هذا التطابق العجيب إلى هذه الدرجة بين العالم والفعل . ولكنها على أية حال تجعل كل فكرتنا عن الحقيقة العلمية أكثر مرونة وأنسا مما اعتادت أن تكون عليه من قبل . وإنه لأمر مشكوك فيه إذا كان أى صاحب نظرية اليوم ، سواء فى الرياضيات أو المنطق أو الطبيعة أو البيولوجى

(*) نسبة إلى الطاقة : علم القوى الطبيعية تمييزاً له عن علم القوى الحيوية . (المترجم)

يتصور نفسه على أنه يعيد تنقيح سبل الطبيعة أو أفكار الله .

إن الأشكال والصيغ الأساسية لتفكيرنا ، وفصل المسند من المسند إليه ، والأحكام السلبية والفرضية والقياسية الشرطية الانفصالية ، كلها عادات إنسانية بحتة .

إن الأثير ، كما قال اللورد سالزبورى ليس سوى اسم للفعل يتموج ، ولقد أقر حتى أولئك الذين يسمونها « حقيقة » بأن كثيراً من أفكارنا اللاهوتية أفكار إنسانية بنفس النسبة والدرجة . ويخيل إلى أن هذه التغييرات فى الأفكار الجارية عن الحقيقة ، هى فى الأصل ، التى حفزت آراء ديوى وشيلر . وإن الجو لمشحون بالريبة اليوم بأن تفوق قاعدة من قواعدنا على الأخرى قد لا يتألف من « موضوعيتها » الحرفية بقدر ما يتألف من خصائص ذاتية مثل نفعها ، أو « رشاقتها » أو تطابقها مع معتقداتنا المتخلفة . إذعانا لهذه الشكوك وتعميا ، فإننا نندرج تحت شيء شبيه بالحالة الإنسية للعقل ، فنتصور الحقيقة وندركها على أنها تعنى فى كل مكان ، ليس المضاعفة بالنسخ طبق الأصل ، ولكن الإضافة ، ليس إنشاء نسخ باطنية من حقائق كاملة من قبل ، وإنما المشاركة والمعاونة مع الحقائق لكى تحدث نتيجة أوضح وأجلى . ومن الواضح أن هذه الحالة من العقل

تكون أول الأمر زاخرة بالغموض والالتباس . إن « المشاركة » أو « المعاونة » لفظ غامض ، ولا بد أن تغطى على أية حال مفاهيم وتدابير منطقية . « وأوضح » لا تزال أكثر غموضا . إن الحقيقة يجب أن تجلب أفكارا واضحة ، مثلما تمهد الطريق للعمل سواء بسواء . « والواقع » هو أشد الألفاظ غموضا على الإطلاق . والطريقة الوحيدة لاختبار برنامج كهذا على الإطلاق هو تطبيقه على أنماط متعددة من الحقيقة ابتغاء بلوغ مستفاد أكثر دقة وضبطا . إن أى فرض يرغم أى امرئ على مثل هذه المراجعة والتمحيص ، فرض له مزية واحدة كبرى ، حتى إذا أثبت فى النهاية أنه باطل : إنه يجعلنا أحسن إلماما بالموضوع برمته .

إن إعطاء النظرية مقداراً كبيراً من الحبل لنرى هل ستشنق نفسها أخيراً ، تنظيم حربى أكثر حذقاً ومهارة من خنقها منذ البداية باتهامات مجردة تتركز فى التناقض الذاتى . ومن ثم فإنى أعتقد أن مع محاولة مقصورة هادفة للمداعبة الفكرية العاطفة مع الإنسية هى الموقف الشرطى الموقوت الذى أوصى به القارئ .

وعندما أجد نفسى أداعب الإنسية — تعاطفياً — فإن شيئاً شبيهاً بالآتى هو ما انتهى إلى تصور أنها تعنيه :

الخبرة سبيل موصول يعطينا باستمرار مادة جديدة للهضم . ونحن نعالج ذلك فكرياً ، بكتلة المعتقدات التى نجد أنفسنا مالكين لها من قبل ، فنتمثلها أو ننبذها أو نعيد تنظيمها بنسب متفاوتة . وبعض الأفكار ذات الإدراك الباطن هى محصلات حديثة من لَدُنَّا ، ولكن معظمها هى تقاليد شائعة بديهية فى حوزة النوع الإنسانى ، وربما لا يكون ثمة تقليد بديهى من بين كل التقاليد التى نعيش بها اليوم ، لم يكن فى أول الأمر اكتشافاً أصيلا ، وتعميما استقرائيا مثل تلك الاكتشافات والتعميمات الحديثة الخاصة بالذرة وبالتصور الذاتى والطاقة والفعل المنعكس أو الصلاحية للبقاء .

إن فكرتَىْ زمن واحد وفراغ كوعاءين وحيدين مستمرين ، والتفرقة بين الأفكار والأشياء ، والمادة والعقل، وبين الموضوعات الدائمة والخصائص المتغيرة ومفهوم الفئات مع تصنيفات أدنى فى نطاقها ، وفصل الارتباطات اللاحردية (الحادثة بطريق المصادفة) عن المسببة بانتظام . . . . هذه كلها يقيناً كانت يوماً ما فتوحاً حاسمة تمت فى أيام تاريخية على يد أسلافنا فى محاولاتهم لإخراج الفوضى من خبراتهم الفردية الخام وتبديلها إلى شكل أكثر قابلية للمشاركة

والضبط . ولقد أثبتت أنها ذات نفع سام كوسيلة للتفكير والتذكر (denkmittel) بحيث إنها الآن جزء متكامل من كيان عقلنا ذاته وتركيبه . وليس فى وسعنا أن نجازف بها لهواً وعبثاً ، وليس فى وسع خبرة ما أن تلغيها وتقوضها كأنها ما كانت شيئا مذكوراً . بل على العكس إنها تدرك باطنياً ذاتياً كل خبرة وتخصص لها مكانها .

إلام ذلك كله ؟ وإلى أية نتيجة يفضى ؟

لكى نكون أحسن تنبوءا بمجرى خبراتنا ، ولكى نتفاهم بعضنا مع بعض . . . ولكى نسير دفة حياتنا وفقاً لقاعدة ونظام . . . ولكى يكون لدينا أيضاً نظرة عقلية آنق وأوضح وأكثر شمولا وإحاطة . على أن أعظم إنجاز بديهى بعد اكتشاف زمان واحد وفراغ واحد هو مفهوم الوجود الدائم للأشياء .

عندما يقع مصلال من يد طفل فإنه فى أول وقوعه لا ينظر ليرى أين ذهب . إنه يتقبل اللا إدراك الحسى على اعتبار أنه ملاشاة أو انعدام حتى يجد اعتقادا أحسن .

وكون مدركاتنا تعنى «أشياء» موجودة ، جلاجلات قائمة هناك سواء أأمسكنا بها فى أيدينا أم لا ، يصبح تفسيراً جليا منيراً متألقاً لما يحدث لنا بدرجة كبيرة جداً بحيث إنه

بمجرد أن يستخدم مرة ، فإنه لا يُنسى أبداً . وهو ينطبق بنفس الموافقة على الأشياء ، والأشخاص على السواء ، وعلى المجال الموضوعي والمجال الإفراغي . ومهما يوجه إليه من نقد سواء من قبل بركلى أم مل أم كورنيليس ، فهو يعمل ونحن فى الحياة العملية لا نفكر أبداً فى أن« ننكث » به أو فى مطالعة خبراتنا الوافدة وفق أية شروط أخرى . وقد نتخيل بطريق التأمل ، حالة خبرة « صرف » قبل أن يتشكل الفرض الخاص بالموضوعات الدائمة الرابضة وراء جريانها ، وفى وسعنا أن نداعب فكرة أن عبقرياً بدائياً قد خطر بباله فرض مختلف . ولكننا لا نستطيع أن نتصور اليوم ، على سبيل الجزم ، ماذا كان ذلك الغرض المختلف ، لأن فئة الحقيقة المتخطية للحدود الإدراكية هى الآن واحدة من أسس حياتنا . ويتعين على أفكارنا أن تستخدمها إذا أرادت أن تملك صفة التعقل والصدق والعقلى .

هذه الفكرة الخاصة بأول فى شكل خبرة نقية فى أقصى درجة من الفوضى ، يقيم أسئلة ويعينها لنا ، وبثانه ، على سبيل الفئات الأساسية ، معمول منذ زمن بعيد مصنوع فى تركيب وعينا ، بحيث لا ينسخ ولا يلغى عملياً ويحدد الإطار العام الذى يتعين على الإجابات أن تقع فى نطاقه ، وبثالث

يعطى تفصيل الإجابات فى أشكال فى غاية التوافق والمواءمة مع كل حاجاتنا الراهنة . . . هذه الفكرة عندى هى جوهر المفهوم الإنسىّ . إنها تمثل الخبرة فى نقاوتها الفطرية الأولى ، التى تُغلّفُ الآن وتُسبر بمحمولات اصطنعت تاريخياً بحيث إننا لا يمكننا أن نفكر فيها أكثر من كونها آخر أو ذلك الذى ، « يقابلها » العقل على حد تعبير المستر برادلى ، ونحن نستجيب لوجودها المنبه بطرق من التفكير نسميها « صحيحة » بقدر ما تيسر لنا مناشطنا الفكرية أو الجسمية وتجلب لنا القوة الخارجية والسلام الباطنى .

ولكن سواء أكان الآخر أم ذلك الذى العام له ذاته أى تركيبى باطنى محدد أم لا ، أو إذا كان له أى تركيب على الإطلاق يشبه أيا من مجموع « ما » المسندة لدينا ، فهذا سؤال تتركه الإنسية بلا مساس .

أما بالنسبة لنا على أية حال ، فهى تصر على أن الحقيقة هى تراكم اختراعاتنا الفكرية . والجهاد من أجل « الحقيقة » فى معاملاتنا التقدمية معها هو دائماً كفاح لعمل أسماء جديدة وصفات جديدة فى حين أننا نغير فى القديم بأقل قدر ممكن .

ومن العسير أن نتبين السبب فى كون إما منطق برادلى ذاته وإما ميتافيزيقياته تلزمانه بالعراك مع هذا المفهوم . ولا جناح

عليه أن يتبناه بصراحة حرفياً وعلى محمل نصه ، إذا شاء ، ناسجاً فى ذلك على المنوال الطيب للبروفسور رويس . إن برجسون فى فرنسا وحوارييّه ويلبوا عالم الطبيعة ولبروى كلهم إنسيون كاملون فى المعنى المشار إليه . والبروفسور ميلهود كذلك يبدو أنه إنسى . أما پوانكاريه العظيم فيخطئ الإنسية بمقدار شعرة فقط . وفى ألمانيا يطالعنا اسم سيميل كواحد من أنصار المذهب الإنسى فى أكثر ضروبه تطرفاً وغلوا :

أما ماخ ومدرسته وهرتز وأوستوالد فيجب أن يتدرجوا جميعاً تحت فئة الإنسيين ، ما فى ذلك أدنى ريب .

إن وجهة النظر تملأ الجو ولا بد من مناقشتها بصبر وأناة . وخير طريقة لمناقشتها هى أن تتبين الأبدال المحتملة . . ما هى حقاً ؟

إن ناقديها لا يدلون فى ذلك بقول صريح حيث إن البروفسور رويس هو الوحيد الذى صاغ كلاماً محدداً فى هذا الصدد حتى الآن .

وبناء على ذلك فإن الخدمة الأولى للمذهب الإنسى الذى يسديها إلى الفلسفة هى أنها على الأرجح ستضطر أولئك الذين لا يحبونها إلى التنقيب فى صميم رءوسهم ودخيلة نفوسهم وقلوبهم . إنها ستدفع بالتحليل إلى الأمام وتجعله نظام العصر .

وفى الوقت الحاضر فإن التقليد الكسول القاضى بأن الحقيقة معادلة بين العقل والموضوع ، سواء بسواء ، يبدو أنه ملء السمع والبصر لكى يناقضها ويعارضها . إن الاقتراح الوحيد للمستر برادلى هو أن الفكرة الصحيحة « يجب أن تطابق موجوداً محدداً لا يمكن أن يقال إنها تصنعه » . ومن الجلى أن ذلك لا يلقى أى ضوء .

ما معنى كلمة « تطابق » ؟ وأين هو « الموجود » ؟ ما نوع الأشياء « المحددة » . وما المقصود فى هذه الحالة بالذات بأنها « لا تصنعه » ؟

إن المذهب الإنسى يتقدم مباشرة ليهذب ويدمث خلاعة وتفكك هذه النعوت . إننا نتطابق على نحو ما مع أى شىء ندخل معه فى أية علاقة على الإطلاق . فإذا كان شيئاً فقد ننتج نسخة طبق الأصل منه ، أو قد نشعر به فحسب كموجود كائن فى مكان معين . وإذا كان حاجة فقد نلبيها دون أن نعرف أى شىء عنها أكثر من دفعها وإلحاحها .

وإذا كان مسألة أو قضية فقد نتفق معها بعدم معارضتها وبالسماح لها بأن تمر . وإذا كانت علاقة بين الأشياء فقد نتصرف وفقاً للشىء الأول لكى نخرج أنفسنا إلى حيث سيكون الشىء الثانى . وإذا كان شيئاً منيعاً ممتنعاً فقد نضع بدله شيئاً

فرضياً ليحل محله ، ونظراً لأن له نفس النتائج والآثار ، فسوف يرمز لنا إلى نتائج حقيقية .

وبطريقة عامة ففي وسعنا أن نضيف فكرتنا إليه فحسب ، وإذا تحمل الإضافة ، وكان الموقف كله يطيل نفسه ويثريها بتوافق وحسن نغم فإن الفكرة تنجح على أنها صحيحة .

أما من حيث مواضع الكائنات المتطابق معها على هذا النحو ، على الرغم من أنها قد تكون خارج الفكرة الراهنة مثلما هي داخلها ، فإن الإنسية لا تجد أساساً للقول بأنها خارج الخبرة المتناهية ذاتها . ومن الوجهة البراجماتية فإن حقيقتها تعني أننا نذعن لها ، وندخلها في حسابنا سواء أرضينا أم لا . ولكن ذلك يتعين علينا دائماً أن نفعله مع الخبرات الأخرى غير خبراتنا . إن النظام برمته لما يجب أن تتطابق معه الخبرة الحاضرة « بكفاية » ، قد يكون مستمراً في تتابع مع الخبرة الحاضرة ذاتها . والحقيقة أو الواقع ، إذا أخذت على هذا النحو كخبرة غير الخبرة الراهنة قد تكون إما تركة موروثة من الخبرة الماضية أو محتوى خبرة آتية في السياق . وتحديداتها بالنسبة لنا ، هي على أية حال الصفات التي تلائمها لها تصرفات حكمنا ، وهذه بالضرورة أشياء إنسيّة .

والقول بأن فكرتنا « لا تصنع » هذه الحقيقة ، يعني

براجماتيا ، أنه إذا محيت محوا فكرتنا الخاصة بنا ، فإن الحقيقة لا تزال هناك قائمة فى شكل ما ، وإن كان من الممكن أن يكون شكلا يفتقر إلى شيء تزوده به فكرتنا . وكون « الحقيقة » « مستقلة » يعنى أن هناك شيئاً فى كل خبرة يهرب من تحكمنا الإرادى . فإذا كانت خبرة محسوسة فإنها تقهر انتباهنا . وإذا كانت عقبى (مرتبة على شيء) فليس فى وسعنا أن نقلبها أو نعكسها ، وإذا قارنا بين حدين أو شرطين أو أمدين فلا يمكننا أن ننتهى إلا إلى نتيجة واحدة فقط .

ثمة دفع ، إلحاح ، وبلجاجة فى داخل خبرتنا ذاتها ، لا حول لنا ولا قوة قِبَلها ، تدفعنا فى اتجاه هو مصير اعتقادنا . وكون هذا الانسياب المسوق للخبرة ذاتها هو نهاية المطاف راجع إلى شيء مستقل عن كل خبرة ممكنة ، فهذا أمر قد يكون أو لا يكون صحيحاً . ربما يكون هناك أو لا يكون « شيء فى ذاته » تجريبى إضافى يجعل الكرة تتدحرج باستمرار أو « مطلق » يكمن كمونا خالدا وراء كل التحديدات المتتابعة التى اصطبغها الفكر الإنسانى . ولكن فى نطاق خبرتنا ذاتها ، على أية حال ، تقول الإنسية إن بعض التحديدات تبدى نفسها على اعتبار أنها مستقلة عن غيرها ،

فبعض الأسئلة إذا قدر لنا أن نسألها لا يمكن أن يجاب عنها إلا بطريقة واحدة ، وبعض الموجودات إذا قدر لنا أن نفترضها فلا بد وأن يفترض أنها وجدت سابقاً قبل الافتراض ، وبعض العلاقات إذا قدر لها أن توجد لا بد وأن توجد ما دامت حدودها وشروطها توجد .

ومن ثم فإن الحقيقة تعنى ، طبقاً للمذهب الإنسى ، علاقة أجزاء من الخبرة أقل رسوخاً وثباتا (محمولات أو مسندات إليه) بأجزاء أخرى أكثر رسوخا وثباتا نسبيا (مسندات أو مبتدآت) . ولسنا مطالبين بأن نبحث عنها فى علاقة خبرة ما من حيث هى خبرة ، بأى شىء يتجاوزها ذاتها . فى وسعنا ألا ندير الدفة أو الشراع لأن مختبراتنا محشاة وموشاة كفافا من كل جانب .

إن قوى كلا التقدم والمقاومة تبذلها موضوعاتنا نفسها . وفكرة الحقيقة كشىء مضاد للمناوأة والالتواء أو عدم التقيد بقاعدة أو قانون ، تنمو لا مناص ذاتيا معرفيا داخل كل حياة إنسانية .

كل ذلك جلى واضح وضوح الصبح لذى عينين لدرجة أن التهم العادية التى توجد ضد المؤلفين الإنسيين « ترهقنى وتتعبنى » .

« كيف يتسنى لامرئ من شيعة ديوى أن يميز الصدق (بمعنى الأمانة) من الخداع والتحايل » ؟ . . . ذلك كان سؤالا وُجِّه فى اجتماع فلسفى تناولت فيه بالذكر دراسات ديوى .

« كيف يتسنى للبراجماتى المجرد(*) ، أن يشعر بأى واجب يحمله على أن يفكر بصدق » ؟ . . . ذلك هو الاعتراض الذى أثاره البروفسور رويس .

أما المستر برادلى فيقول بدوره إنه إذا فهم صاحب المذهب الإنسى مذهبه « فيجب عليه أن يحسب أية فكرة مهما كانت مجنونة ، هى الحقيقة ، إذا أراد أى إنسان أن تكون كذلك » .

وأما البروفسور تايلور فيصف البراجماتية على أنها الاعتقاد بأى شيء كما يشاء المرء ويحلو له ثم يسميه الحقيقة . ومثل هذا الإدراك الضحل للشروط التى يمضى تحتها ، فى الواقع من الأمر ، تفكير الناس ، يبدو لى فى غاية العجب . هؤلاء النقاد يبدو أنهم يعترضون أنه إذا ترك طوف خبرتنا

(*) لست أعرف شيئاً يسمى « براجماتيا مجردا » ، إذا كان ذلك المجرد هنا يعنى ، كما يبدو ، أفكار كل الملموس والمحسوس بالنسبة إلى التفكير البراجماتى .

وشأنه ، فإن طوف خبرتنا العديم الدقة لابد وأن يكون مستعداً لأن يسبح مع التيار على غير هدى إلى أى مكان أو ليس فى مكان . وعلى الرغم من وجود بوصلات على السفن (ذلك ما يبدو أنهم يقولونه) إلا أنه لن يكون أمامها قطب تشير إليه . إنهم يصرون على وجوب وجود تعليمات ملاحية مطلقة مقضى بها ومبرمة من الخارج إبراماً ، وكذلك خارطة للرحلة ، مستقلة ، مضافة إلى الرحلة « المجردة » ذاتها ، إذا أردت أن تصل إلى مرفأ على الإطلاق . ولكن أليس من الجلى أنه حتى على فرض وجود مثل هذه التعليمات الملاحية المطلقة فى شكل معايير الحقيقة — سابقة على وجود الإنسان — ينبغى علينا أن نتبعها ، فإن الضمان الوحيد أننا سنتبعها فى الواقع لا بد وأن يوجد فى عتادنا الإنسانى ؟

على أن أل « ينبغى » ستكون brutum fulmen ، مالم يكن هناك ميل محسوس فى داخل خبرتنا يشترك فى المؤامرة .

وفى الواقع من الأمر فإن أشد المعتقدين فى المعايير المطلقة ، إخلاصاً وحماسة ، لا بد وأن يقروا بأن الناس يخفقون فى طاعتها : إن المناوأة والشكاسة والعناد قائمة هنا على الرغم من التحريمات الدائمة . ووجود أى مقدار من الحقيقة الواقعة قبل الشيء ante rem ، ليس ضماناً ضد حدوث الخطأ الذى لا حد له فى الواقع ، فى الشيء in rebus :

إن الضمان الوحيد الحقيقي الذى لدينا ضد التفكير الفاسد الفاجر هو الضغط المحيط بالخبرة ذاتها الذى يحيلها إلى إلحاح يجعلنا لا نطبق الأخطاء الملموسة سواء أكان هنالك حقيقة واقعة تتخطى حدود التجريبية أم لا .

كيف يعرف مشايع الحقيقة المطلقة ما يأمره « هذا » بأن يفكر فيه ؟ ليس فى وسعه النظر مباشرة إلى المطلق وليس لديه وسيلة للرجم بالغيب لمعرفة ما يريده منه سوى اتباع العلامات المفتاحية الإنسانية . والحقيقة الوحيدة التى يتقبلها هوعملياً على الإطلاق هى تلك الحقيقة التى تفضى إليها خبراته المتناهية من تلقاء نفسها .

إن الحالة الفعلية التى ترتجف من فكرة مقدار كبير من الخبرات تترك وشأنها ، والتى تتكهن حماية من مجرد اسم المطلق ، كما لو كان ذلك ، مهما يكن متعطلا ولا تأثيرياً ؛ يمنحه ضرباً من الأمن الشبحى . . . . هذه الحالة تشبه حالة أولئك الناس الطيبين الذين ، كلما سمعوا عن نزعة اجتماعية تستحق اللعنة ، تميزوا من الغيظ وقالوا « ينبغى على البرلمان أو الكونجرس أن يسن قانوناً ضدها » كما لو كان أى قانون عقيم كفيلا بالفرج .

إن كل اعتمادات قانون للحقيقة تكمن فى ذات نسيج

الخبرة . مطلق أم لا مطلق ، فإن الحقيقة الملموسة بالنسبة لنا ستكون دائماً تلك الطريقة من التفكير التى تقترن فيها وتمتزج كل خبراتنا المختلفة العديدة بأقصى نفع وجدوى .

ومع ذلك فالخصم يلح بعناد قائلا : إن صاحبك نصير المذهب الإنسى ستتوافر لديه دائماً حرية أكبر للعبث بالحقيقة وفق هواه ، أوفر مما لدى صاحبك المؤمن بملكوت مستقل للحقيقة بجعل المعيار صارماً كزًّا . فإذا كان يعنى بهذا المؤمن الأخير رجلا يدعى أنه يعرف المعيار ويفجره ، فما لاريب فيه أن الإنسىّ سيبرهن على أنه أكثر مرونة من صاحب المذهب المطلق ذاته (إذا اتبع الأخير كما يتبع فعلا أنصار المذهب المطلق ، اليوم ، فعلا) طرق البحث التجريبى فى المسائل الملموسة المحسوسة .

يقيناً إن النظر فى الفرض واعتباره ، أحسن دائماً وأوفى ضماناً من التمذهب جزماً وقطعاً ، عشوائياً .

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المرونة المحتملة للمزاج فى الإنسىّ استعملت دائما لإدانته بالإثم . فلكونه يعتقد وفقا لمذهبه بأن الحقيقة تكمن فى الشىء ***in rebus*** وأنها فى كل لحظة سبيلنا ومسارنا من رد الفعل الراضى المتاطف فى أقصى درجة ، فإنه يقف إلى الأبد ، مُعَوَّقاً كما سمعت أحد الزملاء

المثقفين يقول ، من محاولة تحويل الخصوم ، إذ أليست وجهة نظرهم لكونها رد فعلهم المؤقت الراضى المتلطف فى أقصى درجة ، تملأ قائمة الحساب من قبل وتسددها ؟

إن المعتقد فقط بنوع الحقيقة « القبلشيئية » **ante rem** ، هو الذى يستطيع ، بناء على هذه النظرية ، أن يسعى إلى أن يهدى من ضل إلى حق فيترك غَيّاً بدون استحقاق لذاته .

ولكن هل يمكن أن يكون هناك استحقاق ذاتى فى الدفع قدما بأى تفسير ــ أيا ما كان ــ للحقيقة ؟

هل يمكن للتفسير ــ أبدا ــ أن يناقض الفعل ؟

« الحقيقة هى ما أشعر بأن لى رغبة فى قولها »ــ لنفرض أن ذلك هو التفسير .

« حسنا ، أشعر برغبة فى ذلك ، وأريد منك أن تشعر برغبة فى قوله ، وسوف أستمر فى قولها حتى أحملك على الموافقة » .

أين إذن التناقض ؟

أيًّا ما كانت الحقيقة التى يقال إنها قائمة ، فذلك هو نوع الحقيقة التى يُحسب بأن القول يحملها . والسجية التى يعبر عنها قول ما ، إن هى إلا مسألة زائدة منطقية . وقد تكون ، حقا ، أشد حرارة فى صاحب مذهب مطلق منها فى صاحب

المذهب الإنسى ، كأفراد . ولكن ليس من المحتم أن تكون كذلك فى آخر .

ثم إن الإنسى من جانبه ، خال من التناقض تماما فى الإحاطة بالبحر والبر لكى يكسب مريدا واحدا ينضم إلى شيعته إذا كانت طبيعته زاخرة بالحماسة الكافية :

« كيف يمكن أن تكون متحمسا لأية وجهة نظر خاصة بأشياء أنت تعلم أنك أسهمت فى صنعها جزئيا وأنها عرضة للتغير والتبدل فى الدقيقة التالية ؟ كيف يكون أى إخلاص بطولى للمثل الأعلى للحقيقة ممكنا فى ظل هذه الظروف المراوغة بالخسة والحطة ؟ » .

ذلك مجرد اعتراض آخر من تلك الاعتراضات التى يفصح بها المضادون للإنسيين ، عن قبضتهم المتراخية نسبيا ، على حقائق الموقف . ولو أنهم فقط اتبعوا الطريقة البراجماتية وسألوا : « بماذا تعرف الحقيقة ؟ ماذا يمثل وجودها بالقياس إلى البضاعة المحسوسة ؟ ... لرأوا أن اسمها فى المضمون الشامل inbegriff لكل شىء تقريبا له قيمة فى حياتنا :

إن الصحيح أو الحقيقى هو عكس أيما شىء لا راسخ وأطيش ، أيما شىء محبط ومخيب ، أيما شىء عديم النفع ، أيما شىء يكذب ولا يعول عليه ، أيما شىء لا سبيل إلى

التحقق منه ولا سند له ، أيما شيء متناقض ومتضاد ، أيما شيء مصطنع وزائف وخارج على القياس .

إنه عكس كل ما هو غير حقيقي بمعنى كونه عديم المستفاد العملي . . . بلا طحن . هنا أسباب براجماتية تحمل ثأراً يفسر لنا لماذا ينبغي لنا أن نتجه إلى الحقيقة — الحقيقة التي تخلصنا من عالم بتلك الملامح .

لا عجب في أن اسمها ذاته يوقظ الإحساس بالولاء وبصفة خاصة لا عجب في أن كل جنات المغفلين المؤقتة الشرطية الصغيرة ، من الاعتقاد تبدو حقيرة مهانة بالقياس إلى السعي المجرد في طلبها ! عندما ينبذ أصحاب المذهب المطلق ، الإنسية ، لأنهم يشعرون أنها غير صحيحة ، فمعنى ذلك أن عادة حاجاتهم العقلية برمتها قد تزوجت من قبل بوجهة نظر مخالفة للحقيقة يبدو العالم الإنسي إذا قورن بها وكأنه ليس سوى نزوة من نزوات قلة من الشباب العابثين .

إن جُمّاع إدراكهم الباطني الذاتي هو ما يتحدث هنا باسم الطبائع الخالدة السرمدية ويأمرهم بنبذ إنسيتنا — كما يدركونها . وكذلك الأمر بالقياس إلينا نحن معشر الإنسيين عندما نحكم بالإدانة على كل نظم الفلسفة النبيلة النقية الثابتة

الخالدة المنطقية الشبيهة بالمعابد . إن هذه النظم تناقض النزعة التمثيلية dramatic للطبيعة ، كما أفضت بنا إلى إدراكها على هذا النحو إلى الآن ، معاملاتنا مع الطبيعة ، وعادات تفكيرنا . إنها تبدو شخصية ومصطنعة بشكل غريب حتى عندما لا تكون بيروقراطية ومهنية بدرجة سخيفة . ونحن نتحول عنها إلى تيه الحقيقة العظيم الطليق غير المستقر كما نحس بأنه مؤلف على هذا النحو ، ولا نقل ضميراً طيباً يحركنا ، عن الضمير الذى يحرك العقليين عندما يتحولون عن التيه ميممين شطر مقارهم الفكرية الأكثر أناقة ونظافة(*) .

(*) [ليس فى وسعى أن أتنكب عن الاستشهاد كمثال على التباين بين مزاجى فكر الإنسى والعقلى فى مجال بعيد عن الفلسفة ، بتلك الملاحظات بشأن قضية دريفوس Dreyfus التى كتبها امرؤ لم يسبق له أن سمع أبدا بالإنسية أو البراجماتية . وإنى أنقلها هنا بنصها وحرفها :

"Autant que la Révolution, "l'Affaire" est désormais une de nos "origines." Si elle n'a pas fait ouvrir le gouffre, c'est elle du moins qui a rendu patent et visible le long travail souterrain qui, silencieusement, avait preparé la séparation entre nos deux camps d'aujourd'hui pour écarter enfin, d'un coup soudain, la France des traditionalistes (poseurs de principes, chercheurs d'unité, constructeurs de systèmes à priori) et la France èprise du fait positif et de libre examen; — la France révolutionnaire et romantique si l'on veut, celle qui met très haut l,individu, dui ne veut pas qu' un juste périsse, fût-ce pour sauver la notion, et qu; cherche la vérité dans toutes ses parties aussi bien que dans une vue d,ensemble ... Duclaux ne pouvait pas concevoir =

وهذا بلا ريب يكفي للدلالة على أن صاحب المذهب الإنسي لا يتجاهل خصيصة الموضـــوعية والاستقلال في الحقيقة .

والآن اسمحوا لي أن أتناول ما يعنيه خصومه عندما يقولون :

" إن أفكارنا لكي تكون صحيحة أو حقيقية فيجب عليها أن « تنطابق » " .

والفكرة الدارجة للتطابق هنا هي أن الأفكار يجب أن تحاكي الحقيقة .

إن المعرفة أو [الإدراك] تحدث عن طريق تمثيل الشيء المعروف والعارف ، بمعنى محاكاة العارف للمعروف .

ويظهر أن الفلسفة ، دون أن تكلف نفسها التريث للنظر في السؤال ، تقبلت هذه الفكرة غريزيا . وهي أن الفروض تعتبر صحيحة إذا حاكت الفكرة الخالدة ، وأن الحدود تعتبر حقيقية إذا حاكت حقائق ممعنة في العقلية . وبصفة

= qu'on préferât quelque chose à la vérité. Mais il voyait autour de lui de fort honnêtes gens qui, mettant en balance la vie d'un homme et la raison d'État, lui avovaient de quel poids léger ils jugeaient une simple existence individuelle, pour innocente qu'elle fût. c'etaient des classiques des gens à qui l'ensemble seul importe.' La Vie de Emile Duclaux, par Mme. Em. D., Laval, 1906, pp. 243, 247-248.]

ضمنية ، أعتقد أن نظرية المحاكاة قد أنعشت وأحيت معظم النقود التى وجهت إلى مذهب الإنسية .

على أنه من الناحية الأولية (السابقة على التجربة) فليس من الواضح بذاته أن العمل الوحيد لعقلنا مع الحقائق أو الوقائع هو وجوب محاكاتها .

فليفترض القارئ أن نفسه تشكل لفترة ما كل الحقيقة الموجودة فى الكون ثم بعد ذلك يتلقى البلاغ بأن كائناً آخر سيخلق ، وأنه سيعرفه حقاً . كيف سيمثل المعرفة مقدما ؟ ماذا يبتغى أن تكونه ؟

إنى لأشك جداً فيما إذا كان من الممكن أن يخطر بباله على الإطلاق تصورها مجرد محاكاة .

ما جدواه من نسخة ثانية ناقصة من نفسه فى داخل الوافد الجديد ؟ إن الأمر يبدو محض تبديد لفرصة مواتية متعطفة . أولى أن يكون المطلب لشىء جديد على الإطلاق .

على أن القارئ سيفهم عملية التعرف فهماً إنسيا ، وسوف يقول : « إن الوافد الجديد لابد وأنه يدخل فى حساب وجودى ، بأنه يكون رد فعل حيالى على نحو يكفل الخير لكلينا . فإذا كانت المحاكاة ضربة لازب لبلوغ هذه الغاية ، فلتكن هناك محاكاة ، وإلا فلا » .

على أن الجوهر على أية حال لن يكون محاكاة وإنما إثراء وإخصاب العالم السابق .

قرأت أخيراً فى كتاب للبروفسور يوكين Eucken عبارة « تزكية الوجود الراهن » ويبدو أنها مناسبة فى هذا المقام .

لم لا تكون رسالة الفكرة أن تزيد وترفع وتوسع بدلا من مجرد أن تحاكى وتنسخ الوجود ؟

ولا أحد ممن قرأ لوتز يستطيع أن يخفق فى تذكر تعليقه الأخاذ على النظرة العادية المألوفة للخصائص الثانوية للمادة التى تدمغها بوصف « وهمية » لأنها لا تحاكى أى شىء فى شىء .

إن فكرة عالم كامل فى حد ذاته ، تأتى إليه الفكرة كمرآة سلبية جامدة ، بحيث لا تضيف شيئاً للواقع ، هذه الفكرة عند لوتز ضرب من المحال (لا عقلية) . وإنما الفكرة ذاتها جزء فى غاية الخطورة والأهمية من الواقع ، وقد تكون كل رسالة العالم الموجود من قبل ، وغير الكافى للمادة ، هى مجرد تحريض الفكرة لإنتاج تتمنه التى تفوقه نفاسة إلى أبعد حد .

واحدة للدخول فى علاقات مثمرة مع الحقيقة أو الواقع ، سواء أكانت المحاكاة إحدى العلاقات أم لا .

من اليسير علينا أن نتبين من أى نوع خاص من المعرفة نجمت نظرية المحاكاة . فى معاملاتنا مع الظواهر الطبيعية فإن النقطة الهامة هى القدرة على التنبؤ . والتنبؤ ، عند كاتب مثل سبنسر ، هو لب الذكاء برمته ومعناه كله . وعندما يقول « قانون ذكاء » سبنسر إن العلاقات الباطنية والخارجية يجب أن تتطابق ، فمعنى ذلك أن توزيع الحدود فى خطتى زماننا ومكاننا الباطنية يجب أن تكون نسخة طبق الأصل من التوزيع فى الزمان الحقيقى والمكان الحقيقى للحدود الحقيقية . ومن الوجهة النظرية البحت فإن الحدود العقلية ذاتها لا تحتاج إلى أن تستجيب للحدود الحقيقية بمعنى محاكاتها ، كُلاًّ بمفردها ، لكون الحدود العقلية الرمزية تكفى ، إذا تمت محاكاة الأزمنة والأمكنة الحقيقية فحسب .

ولكن ، فى حياتنا العادية ، فإن الحدود العقلية هى صور متخيلة ، والحدود الحقيقية هى أحاسيس وحركات خواطر . وكثيراً ما تحاكى الصور المتخيلة الأحاسيس لدرجة أننا بسهولة نعتبر محاكاة الحدود وكذلك العلاقات هى الدلالة الطبيعية لعملية المعرفة وفحواها .

وفى غضون ذلك ، فإن كثيراً ، حتى من تلك الحقيقة الوصفية العامة مخفى ومغلف فى رموز كلامية . فإذا وافقت رموزنا العالم ، بمعنى تقرير توقعاتنا بصواب ، فقد يكون ذلك خيراً لكونها لم تحاك حدودها .

ويبدو جليا ، أن الحساب البراجماتى ، لكل هذا العمل الرتيب للمعرفة الظواهرية ، حساب صحيح . إن الحقيقة هنا هى علاقة ، ليست أفكارنا بالحقائق غير الإنسانية ، وإنما علاقة أجزاء تصورية ذهنية من خبرتنا بأجزاء حسيّة .

والأفكار الصحيحة (الحقيقية) هى التى تقودنا إلى تفاعل بِرّىٍّ مع تفاصيل محسوسة إبان حدوثها سواء أحاكت هذه مقدما أم لا . ومن تواتر النسخ والمحاكاة فى معرفة الحقيقة الظواهرية ، افتُرض أن النسخ أو المحاكاة هى جوهر الحقيقة فى المسائل المطابقة للعقل أيضاً . فلقد افتُرض أن الهندسة والمنطق لا بد وأنهما تحاكيان أفكارا نموذجيـــة عند الخالق . ولكن فى هذه المجالات المجردة ، ليس هناك حاجة إلى افتراض نماذج قاعدية . فالعقل حر فى نحت أشكال كثيرة من الفراغ ، وفى عمل مجموعات عددية لا حصر لها ، وفى تشكيل فئات وطبقات وسلاسل متتابعة كثيرة ، وفى وسعه أن يحلل ويقارن إلى ما لا نهاية بحيث إن الفيض الزائد

للأفكار الناتجة يجعلنا نشك فى الوجود السابق « الموضوعى » لنماذجها . وإنه ليكون من الخطأ البيِّن افتراض إله كرست فكرته نفسها لأحداثيات زاوقية (منســـوبة إلى الزاوية القائمة) ، ولكن لم تكرس نفسها لأحداثيات قطبية ؛ أو كرست نفسها لعلامات چيڤون الموسيقية ، ولكن ليس لعلامات بول .

بيد أننا من جهة أخرى ، إذا افترضنا أن الله قد فكر مقدما فى كل خطْرَةٍ ممكنة طافت بخيال الإنسان ، فى هذه الاتجاهات ، فإن عقله يصبح شبيها جداً بالوثن الهندوسى ذى الثلاثة الرءوس وثمان أذرع وستة أثداء ، مكون من مقدار كبير الاستجنان الذاتى والزيادة المفرطة والتعالى عما هو مألوف بدرجة تجعلنا نعرض عن محاكاته ، ومن ثم فإن فكرة المحاكاة والنسخ برمتها تميل إلى التبخر والتلاشى من هذه العلوم . إن موضوعاتها من الممكن أن تفسر على نحو أفضل على اعتبار أنها خلقت خطوة خطوة على يد الإنسان وحالما أدركها ، تباعاً .

فإذا بدا لنا أن نتساءل الآن قائلين :

إذا لم تكن المثلثات ، والمربعات ، والجذور التكعيبية

[illegible] حقائق [illegible]

إنشاء الإنسان ، فكيف يمكن أن تكون خواصها وعلاقاتها معروفة بكل هذه الاستجابة والسرعة على أنها « خالدة » ، ... فما أيسر الإجابة الإنسية !

إذا كانت المثلثات والأجناس العامة من إنتاجنا وإنشائنا ففي وسعنا أن نحتفظ بها ثابتة راسخة وفي وسعنا أن نجعلها « أزلية » غير موقوتة بأن نقرر صراحة بأن الزمن لن يحدث أي أثر مُغَيِّر على الأشياء التي نعنيها ، وأنها جردت عمدا ، وربما وهما ، من كل قرين حقيقي مفسد ومن كل ظرف خبيث .

ولكن العلاقات بين الأشياء الثانية ، ستكون هي نفسها ثابتة . ذلك أن مثل هذه العلاقات لا يمكن أن تكون حوادث ؛ إذ على سبيل الفرض لن يحدث شيء للأشياء .

ولقد حاولت أن أبين في الفصل الأخير من كتابي مبادئ علم النفس Principles of Psychology(*) أنها لا يمكن أن تكون إلا علاقات مقارنة فحسب . ويخيل إليّ أن أحدا للآن لم يلاحظ افتراضي ، ثم إنني جاهل جداً بتطور الرياضيات لدرجة تحول بيني وبين الشعور بالثقة الكبيرة في

(*) Vol. ii, pp. 641 ff.

وجهة نظرى . ولكنها إذا كانت صحيحة فإنها ستحل المسألة تماما . ذلك أن علاقات المقارنة مسائل ذات معاينة مباشرة . وبمجرد أن تقارن الموضوعات العقلية مقارنة عقلية ، فسرعان ما يُدرك إذا كانت متشابهة أو غير متشابهة . ولكنها إذا كانت متشابهة فهى دائماً متشابهة ، وإذا كانت مختلفة فهى دائماً مختلفة تحت هذه الظروف الأزلية ، الأمر الذى يجعل ذلك مماثلا للقول بأن الحقائق بشأن هذه الموضوعات التى من صنع الإنسان حقائق ضرورية وسرمدية . وليس فى وسعنا أن نغــير نتائجنا إلا بتغيير المقدمات والفروض والمعلومات أولا .

ومن ثم فإن كل نسيج العلوم القبلية (السابقة على التجربة) يمكن أن يعامل على أنه نتاج من صنع الإنسان .

وكما أشار لوك منذ زمن بعيد فإن هذه العلوم ليس لها ارتباط مباشر بالحقيقة الواقعة ؛ وإنما فقط إذا أمكن أنسنة حقيقة بمطابقتها مع أى من هذه الموضوعات المثالية ، وكان ذلك هو الذى يجعل ما كان صحيحاً بالنسبة للموضوعات يصبح الآن صحيحاً أيضاً بالنسبة للحقائق الواقعة ، فعندئذ يقوم الارتباط . إلا أن الحقيقة ، فى غضون ذلك لم تكن أصلا صورة طبق الأصل من أى شىء وإنما كانت فقط علاقة

أدْرِكت إدراكا مباشرا لكى تحصل بين شيئين عقليين صناعيين(*) .

لا جناح علينا الآن من إلقاء نظرة على بعض الأنماط الخاصة للمعرفة ، لكى نتبين على نحو أكثر وضوحا مبلغ ملاءمة المقصود الإنسىّ .

فأما بخصوص الأنماط الحسابية والمنطقية فلا حاجة بنا إلى مزيد من الإطناب ، كما أننا لا حاجة بنا إلى العودة بإسهاب إلى حالة معرفتنا الوصفية لمجرى الطبيعة .

وما دام هذا يتضمن سبقا ، وإن كان ذلك قد يعنى نسخا أو محاكاة ، إلا أن ذلك لا يتطلب أن يعنى كما رأينا ، أكثر من « التأهب » مقدما .

ولكن علاقاتنا العملية مع كثير من الموضوعات البعيدة والمستقبلة هى علاقات إمكانية وكامنة وقَصِيَّة إلى آخر درجة .

فليس فى وسعنا مثلا ، فى أى معنى أن نتأهب الآن لوقف دوران الأرض بالكماحة (الفرملة) المدِّيَّة . وليست لنا مع الماضى ، على الرغم من أننا نفترض أنفسنا عارفين به

(*) [شيئان عقليان ، هما حقائق طبعا ، فى نطاق العالم العقلى] .

معرفة حقيقية ، علاقات عملية على الإطلاق . ومن الجلى أنه على الرغم من أن الاهتمامات العملية البحت كانت نقطة البداية الأصلية لبحثنا عن الأوصاف الظواهرية الحقيقية ، فإن اهتماماً ذاتيا باطنيا بالوظيفة الوصفية المجرد ، قد نما . فنحن نريد مستفادات صحيحة ، سواء أجلبت ربحا جانبيا محاذيا أم لا . لقد طورت الوظيفة البدائية حاجتها إلى مجرد التدرب . ويبدو أن هذا الحب الاستطلاع النظرى هو الفيصل الإنسانى المميز ، ومن ثم فإن المذهب الإنسىّ يدرك مداه الهائل ويقربه .

وعلى هذا فإن الفكرة الصحيحة ، لا تعنى فقط الفكرة التى تعدنا لإدراك واقعى بالفعل ، وإنما تعنى أيضا الفكرة التى ربما تعدنا لإدراك ممكن فحسب ، أو الفكرة ، التى إذا نطق بها ، توحى بإدراكات ممكنة للآخرين ، أو توحى بإدراكات فعلية لا يستطيع المتحدث أن يشترك فيها .

وعلى هذا فإن جملة الهيئة المجتمعة معا للإدراكات الواردة على الذهن إما كفعلية أو ممكنة تشكل نظاما من الجلى أنه من المفيـــد لنا أن نؤلف منها شكلا ثابتا رصينا وخاليا من التناقض .

وهنا بالذات تجد فكرة البداهة الخاصة بالكائنات الدائمة

فائدتها الظافرة . إن الكائنات التي تتصرف خارج نطاق المفكر ، تفسر ليس فقط مدركاته الفعلية الماضية والمقبلة ، وإنما أيضا مدركاته الممكنة وكذلك مدركات كل إنسان آخر . وبناء على ذلك فإنها ترضى وتجزى وتكافئ حاجتنا النظرية بطريقة فائقة الجمال . فنحن ننتقل من واقعنا المباشر خلالها ، إلى الأجنبي والممكن ، ثم ثانية إلى المستقبل الواقعي مفسرين لتفاصيل وجزئيات لا حصر لها بسبب واحد .

وكما هو الشأن فى الجلوية الدائرية(*)، حيث تحاط أمامية حقيقية من القذر والحشيش والعشب والصخور ومدفع مكسور بصورة من الخيش للسماء والأرض ومعركة حربية مستعرة الأوار بحيث تلتحم فيها الأمامية بكل مكر ودهاء وإتقان صنع لدرجة أن المشاهد لا يستطيع أن يكشف موضع الوصلة أو اللحام ، فكذلك الأمر بالقياس إلى هذه الأشياء التصورية الذهنية إذا أضيفت إلى واقعنا المحسوس الراهن فإنها تمتزج وتذوب معه فى الكون الكلى لمعتقدنا .

وعلى الرغم من كل النقد البركيلى ، فإننا لا نشك أنها هناك حقاً . وعلى الرغم من أن اكتشافنا لأى واحدة

(*) صورة منظر كامل تؤخذ من مركز وتسمى المجتلى ، وهو ضرب من المنظر المثفاق . (المترجم)

منها قد يبدأ تاريخه من الآن فقط إلا أننا بدون تردد نقول ، إنها ليست هناك فقط وإنما كانت هناك ، إذا كان الماضى ، بقولنا ذلك ، يبدو ملتحماً على نحو أكثر موافقة والتئاماً لما نشعر أن الحاضر ينطق به . هذه هى الحقيقة التاريخية .

لقد كتب موسى الأسفار الخمسة (التوراة) فيما نعتقد ، لأنه لو لم يدونها لكان من المحتم علينا أن نبطل كل عاداتنا الدينية الخاصة بها .

يوليوس قيصر كان حقيقياً ، وإلا فلن نستطيع أبداً أن نستمع إلى التاريخ ثانية .

كان تريلوبايتس يوماً ما حياً يرزق ، وإلا لكانت فكرتنا عن طبقات القشرة الأرضية ، فى اليم غرقى .

والراديوم الذى اكتشف بالأمس فقط ، لا بد وأنه كان موجوداً دائما ، وإلا فإن قياسه التمثيلى مع العناصر الأخرى ، التى هى دائمة ، يخفق .

وفى كل هذا فإن الأمر لا يعدو جزءاً واحداً فقط من معتقداتنا ، تتفاعل برد الفعل بعضها حيال بعض لكى تنتج وتثمر حالة عقلية فى أقصى درجات الإرضاء والإشباع والاغتباطية .

ونحن نقول إن تلك الحالة من العقل ترى الحقيقة ، ونؤمن بمحتوى منقولاتها .

وطبعا ، إذا أخذت الرضوية أو الاغتباطية ، على نحو ملموس محسوس كشيء تستشعره الآن ، وإذا كنت تعنى بالحقيقة ، حقيقة تؤخذ تجريدا ، وتحقق بالتثبت فى المدى الطويل ، فإنك لا تستطيع أن تعادل بينها ، إذ من المعروف على سبيل قبح الصيت أن المُرضى مؤقتا غالبا ما يكون زائفا وباطلا . ومع ذلك ففى أى وكل لحظة محسوسة ، فإن الحقيقة بالنسبة لكل امرئ هى « ما يصدقه » ذلك المرء فى تلك اللحظة ، مستشعراً أقصى درجة من الإرضاء والإشباع لنفسه . وكذلك فالحقيقة المجردة ، الحقيقة المحققة بالمدى الطويل ، والاغتباطية المجردة ، اغتباطية ورضوية المدى الطويل ، تتطابقان وتتلاقيان .

وموجز القول ، فإننا إذا قارنا المحسوس بالمحسوس والمجرد بالمجرد ، فإن الصحيح أو الحقيقى والمرضى يعنيان فعلا نفس الشىء .

وأحسب أن شيئاً معيناً من تشويش وارتباك الأمور هنا هو ما يجعل الرأى العام الفلسفى مستعصيا إلى هذه الدرجة لا تنفذ إليه دعاوى المذهب الإنسىّ .

إن الحقيقة الأساسية عن خبرتنا هى أنها سبيل من التغير ؟

و بالنسبة « للمصدق » فى أية لحظة ، فإن الحقيقة مثل المنطقة المرئية حول رجل يمشى فى الضباب أو مثل ما أسمته چورچ إليوت « جدار الظلام تراه عيون السمك الصغيرة التى تخترق فرجة فى المحيط الواسع » . . . هى مجال موضوعى تكبره وتوسعه اللحظة التالية وهى ناقدته ، وهى بعد ذلك إما أن تعانى التغيير وتكابده ، وإما أن تستمر بلا تغير .

والناقد يرى كلتا حقيقة المصدق الأول ، وحقيقته نفسها ، ويقارن بينهما ثم يقيم عليها الدليل ويتحقق أو ينقضها ويبطلها . ومجال نظرته هو الواقع الحقيقى مستقلا عن تفكير ذلك المصدق الأسبق الذى ينبغى أن يتطابق معه ذلك التفكير .

ولكن الناقد نفسه ليس سوى مصدق ، وإذا قدر لكل سبيل الخبرة أن ينتهى فى تلك اللحظة ، فلن تكون ثمة حقيقة واقعة مستقلة معروفة تتطابق معها فكرته .

إن المباشر فى الخبرة هو دائما وقتى وشرطى فى هذا الوضع . والإنسية ، مثلا ، التى أراها وأحاول جاهداً أن أدافع عنها ، هى أكمل وأوفى حقيقة بُلِغت ، من وجهة نظرى حتى الآن .

ولكن ، نظرا لحقيقة أن كل الخبرة سبيل ، فلا يمكن أن تكون أية وجهة نظر هى أل كلمة الأخيرة على الإطلاق

أبد الآبدين . وكل وجهة نظر بحد ذاتها ناقصة غير كافية ومختل ميزانها ومسئولة أمام وجهات نظر تأتى بعدها ، غير نفسها .

فأنت مثلا ، حيث إنك تمتلك بعض هذه الوجهات النظر الأخيرة فى شخصك وتعتقد فى حقيقة الآخرين ، لن توافق على أن وجهة نظرى ترى الحقيقة إيجابية ، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، الحقيقة أزلية ، الحقيقة التى لها وزنها وحسابها . . . ، إلا إذا كانت تحقق وتؤكد ما ترى .

وأنت تعمم ذلك بأن تقول بأن أى رأى ، مهما يكن مُرضيا ومقنعا ، لا يمكن أن يعتبر حقيقيا وصحيحا بشكل إيجابى وعلى الإطلاق إلا بقدر ما يتفق مع معيار يتجاوزه ، وإذا نسيت أن هذا المعيار ينمو « بطنميا » فى داخل رحم الخبرات ، فقد تمضى متواكلا بإهمال لتقول إن ما يصْدُق توزيعا وتخصيصا على كل خبرة على حدة يصدق أيضاً إجماعا وإجمالا على كل الخبرات ، وأن الخبرة بهذه الصفة وفى كليتها تدين بأيما حقيقة تملكها ، إلى مشاكلتها مع الحقائق المطلقة خارج نطاق كينونتها . ومن الجلى أن هذا هو الوضع الدارج التقليدى الشائع .

ومن حقيقة أن الخبرات المتناهية يجب أن تستقى عونا وسندا من بعضها البعض ، انتقل الفلاسفة إلى فكرة أن الخبرة ، على الإطلاق ، لا بد وأن تحتاج إلى سند مطلق .

وإنكار مثل هذه الفكرة على يد الإنسية يكمن ، على الأرجح ، فى مصدر معظم الكراهية التى تسببها .

ولكن أليس ذلك هو القبة الزرقاء والفيل والسلحفاة كرة أخرى ؟

أفلا ينبغى أن ينتهى شىء يدعم ذاته وتأييدها ؟ إن المذهب الإنسىّ راغب فى أن يسمح للخبرة المتناهية بأن تكون مؤيدة بذاتها .

ثمة كينونة فى مكان ما ، يجب أن ترضع ما لا وجود له بشكل مباشر حالاً .

لم لا تقطع الطليعة المتقدمة للخبرة حاملة ضروب الإرضاء والإخفاق الكائنة المستقرة فيها ، قبالة السواد الحاوى الفارغ المعنى ، كما تقطع الدائرة المضيئة للقمر فى أعماق الهوة المعتمة ؟ ما الذى يحتم فى أى مكان أن يكون العالم مثبتاً ومقرراً ومنجزا ومكملا على وجه الإطلاق ، كلية ؟

وإذا كانت الحقيقة تنمو أصليا وحقيقياً فما الذى يحول

بينها وبين أن تنمو فى هذه التحديدات والإيجادات بالذات التى تصطنع هنا وهناك ؟

فى الواقع من الأمر يبدو أنها تنمو بتحديداتنا وإيجاداتنا الفكرية لكون أن هذه ليست أبدا صحيحة تماما .

خذ مثلا كوكبة « الدب الأكبر » أو « الدب الأصغر » فى السماوات . إننا نسميها بذلك الاسم ونحن نعد النجوم ونسميها سبعا ، ونقول إنها كانت سبعا قبل أن تعد ، ونقول إنه سواء أكان أى امرئ قد انتبه للحقيقة وسجلها أم لا ، فإن التشابه الكليل لحيوان طويل الذيل (أو طويل العنق ؟) كان دائما هناك حقا .

ولكن ماذا نعنى بهذا الامتداد لطرق التفكير الإنسانية الحديثة إلى القِدم الماضى ؟ هل قام مفكر « مطلق » فعلا بعملية العد ، وحسب النجوم على عداده القائم ، وعقد المقارنة الخاصة بالدب على الرغم من سخافة هذه المقارنة ؟ وهل كانت صراحة وقطعاً سبعا ، وصراحة وقطعاً شبيهة بالدب قبل مجىء الشاهد الإنسانى ؟

الأمر الذى لا ريب فيه أنه لا يوجد شىء فى حقيقة هذه الضروب من النسبة والعزو ، تحملنا وتدفعنا إلى هذا

التفكير ، فلقد كانت فقط ، ضمناً أو افتراضا ما سميناها ، ونحن الشهود الإنسانيون الذين فسرناها وبيناها أول الأمر وجعلناها « حقيقية » :

إن الحقيقة توجد سابقاً ، افتراضاً ، عندما يكون هنالك من قبل كل شرط لتحقيقها وإدراكها ، سوى شرط واحد . وفى هذه الحالة فإن الشرط الناقص هو أداء العقل الحاسب والمقارن . ولكن النجوم (إذا ما اعتبرها العقل) هى نفسها التى تملى النتيجة . والعدُّ لا يعدل طبيعتها السابقة بأى حال من الأحوال . وحيث إنها على ماهى عليه، وحيثما هى قائمة ، فالعد لا يستطيع أن يحدث اختلافاً وتفارقاً .

ومن ثم فمن الممكن دائماً عمل هذا الحساب . إن عدد ٧ لا يمكن أبداً أن يكون موضع ارتياب ، إذا قدر للسؤال أنه يثار .

أمامنا هنا شبيه بالنقيض كما لو كان الأمر نقيضياً . فليس ثمة ريب فى أن شيئاً يحضر بالعد لم يكن موجوداً من قبل . ومع ذلك فإن ذلك الشىء كان دائماً حقيقياً . فى معنى معين أنت تخلقه ، وفى معنى آخر أنت تجده . وعليك أن تعامل عدك على اعتبار أنه حقيقى قبل العد وصحيح ، فى اللحظة التى تتصدى فيها لمعالجة المسألة على الإطلاق .

ومن ثم فإن الصفات التى نعزوها إلى النجوم والكواكب ، أو بالأحرى خصائصنا الكوكبية يجب أن تسمى دائماً حقيقية ، ومع ذلك فهى إضافات أصلية أضافتها قريحتنا لعالم الواقع ؛ وهى ليست إضافات وعى فقط ، وإنما إضافات « محتوى » ؛ فهى لا تنسخ شيئاً وجد من قبل ، ومع ذلك فهى تتفق مع سبق وجوده وتلائمه وتبسّطه وتكبّره وتسهب فيه وتصله وتربطه « بعربة نقل » وبعداد ، أو بما شئت من الروابط وتنشئها إنشاء .

ويخيل إلىّ أن الإنسية هى النظرية الوحيدة التى تنشئ هذه الحالة فى الاتجاه السوى ، وهذه الحالة تمثل ما لا حصر له من أنواع الحالات الأخرى . وفى كل هذه الحالات ، على الرغم من ذلك قد يبدو عجيباً ، وشاذاً ، فإن حكمنا من الممكن أن يقال فى الواقع إنه ينسحب على الماضى ويثريه إثراءً . على أن أحكامنا على أية حال تغير صفة الحقيقة المقبلة بالتصرفات التى تفضى إليها . وحيث تكون هذه التصرفات والأعمال ، أعمالا معبرة عن الثقة — الثقة مثلا بأن رجلا معيناً يتسم بالشرف ، أو بأن صحتنا على ما يرام أو بأن فى وسعنا أن نبذل محاولة ناجحة — وهى أعمال قد تكون مقدمات مطلوبة لضرورة الأشياء الموثوق بها ،

حقيقية ، ويقول البروفسور تايلور(*) : إن ثقتنا ليست على أية حال حقيقية عندما تصطنع ، أى قبل التصرف . وإنى لأذكر أنه يتخلص من أى شيء من قبيل الإيمان ، بإلقائه إلقاء فى التفوق العام للكون (جاعلا دور الشخص المؤمن فيه على أية حال أكثر تفوقاً ، « بمثابة كذبة فى قرارة الروح » .

بيد أن الشجن الذى تحركه هذه العبارة ينبغى ألا يعمينا عن تخليط الحقائق وتشويشها . وإنى لأشك فيما إذا كان البروفسور تايلور نفسه يؤيد تناول المواثقين من هذه الأنواع بوصمة الكذابين . إن المستقبل والحاضر يختلطان حقاً فى مثل هذه الطوارئ ، وفى وسع المرء دائماً أن يتخلص من الأكاذيب فيهما باستعمال الأشكال الفرضية . ولكن موقف المستر تايلور يوحى بإمكانات من الأداء تبلغ من السخف حداً بحيث إنها تبدو لى أنها تبرهن بكل رواء إلى أى حد قد يصبح مفهوم حقيقة تسجل فحسب وضعاً قائماً ، ضرباً من الاستحماق الذاتى .

(*) In an article criticising Pragmatism (as he conceives it) in the McGill University Quarterly published at Montreal, for May, 1904.

إن الحق النظرى ، الحقيقة الناسخة سلبياً ، التى يُبحث عنها لمصلحة النسخ فحسب من حيث هو محاكاة ، وليس لأن النسخ نافع أو مفيد لشيء ولكن لأن النسخ ينبغى ، فحسب ، أن يكون وكفى . . . يبدو إذا نظرت إليه نظرة باردة مثلا أعلى محالا ومناقضا للعقل ومنافياً للطبيعة . لماذا يتحتم على الكون ، وهو موجود فى حد ذاته ، أن يوجد أيضاً فى نسخ ؟ كيف يمكن أن ينسخ فى ضخامة ورسوخ اكتماله الموضوعى وتمامه ؟ وحتى إذا أمكن ، فما الحافز ؟ « حتى شعرات رأسك تعد » لا شك أنها تعد ، فرضياً ولكن لماذا ، كفرض مطلق ، يتحتم على العدد أن يصبح منسوخاً أو معروفاً ؟

يقينا ، عمليـــة المعرفة ليست إلا طريقة واحدة للتفاعل مع الحقيقة الواقعة والإضافة إلى نتيجتها . وهنا سيسأل الخصم : أليس لمعرفة الحقيقة أية قيمة وجودية كينونية لحسابها ذاتيا مع صرف النظر عن الفوائد الجانبية التى قد تجلبها ؟

وإذا سلمت بوجود التعويضات النظرية على الإطلاق أفلا تزحم التعويضات الجانبية وتدفعها خارج البيت ؟ أفلا يجب على البراجماتية أن تندفع إلى الإفلاس إذا أقرت بها على

الإطلاق ؟ إن القوة التدميرية لمثل هذا الحديث تختفى بمجرد أن نستعمل الكلمات استعمالا وضعيا على سبيل التخصيص وبشكل محسوس ملموس بدلا من استعمالها تجريدا ، ونسأل بصفتنا براجماتيين صالحين على أى نحو بالضبط تعرف الحاجات النظرية ، ومم تتألف التعويضات الفكرية .

أليست كلها مجرد مسائل انطباق وتوافق — وعلى سبيل التوكيد ليست مسائل انطباق وموافقة بين حقيقة مطلقة وبين نسخ العقل منها ، وإنما مسائل انطباق وموافقة تُحَسّ فعلا بين الأحكام والموضوعات وعادات رد الفعل فى عالم العقل القابل للتجربة ذاته ؟ أو ليست حاجتنا لمثل ذلك الانطباق والموافقة ، وسرورنا به يُدركان على أنهما حصيلتى الحقيقة الطبيعية بأننا كائنات تُطَوِّر بالفعل عادات عقلية — علما بأن العادة نفسها تثبت بأنها مفيدة تكيفيا فى بيئة تتكرر فيها نفس الأشياء أو نفس أنواع الأشياء وتتبع قانونا ؟

إذا كان هذا هكذا ، فإن ما كان يأتى أولا ، كان لا بد وأن يكون الأرباح الجانبية للعادة من حيث عادة ، ولكانت الحياة النظرية قد نمت ظهيرا لها . وفى الواقع من الأمر ، فإن ذلك يبدو أنه هو الحالة المحتملة الحدوث .

وعند بدء الحياة — أصلا — فإن أى إدراك راهن كان من الممكن أن يكون « حقيقيا » — لو أن مثل هذه الكلمة كانت مطبقة عندئذ . وفيما بعد عندما أصبحت الرجوع منظمة ، أصبحت الرجوع « حقيقية » ، كلما تحقق التوقع بها . وإلا لكانت رجوعا « زائفة » أو « مغلوطة » . ولكن نوع فئة الموضوعات تتطلب نفس نوع رد الفعل ، ولهذا فإن الدافع على رد الفعل بتوافق وخلو من التناقض ، لا بد وأن يكون قد ترسخ وتوثق بالتدريج ، وأن إحساسا بالإخفاق وخيبة الأمل كان لا بد وأن يُستشعر كلما أحبطت النتائج التوقع .

هنا جرثومة حميدة تستحسن تماما ، لكل ارتباطاتنا العليا الموافقة الرصينة .

وفى الوقت الحاضر إذا تطلب موضوع منا رد فعل من النوع الذى يتفق عادة فقط مع عكس الفئة من الموضوعات ، فإن جهازنا العقلى يرفض أن يمضى بسهولة وملاسة . إن الوضع هنا غير مغبط ، فكريا . ومن ثم فإن الحقيقة النظرية تقع فى نطاق العقل حيث إنها الوفاق لبعض سبلها وموضوعاتها مع سبل وموضوعات أخرى ـ

« والوفاق » يتألف هنا من علاقات قابلة للتحديد والوصف بشكل حاسم ؟

وما دمنا نُجحد غبطة الشعور بمثل هذا الوفاق فإن أى أرباح جانبية مهما كانت تبدو أنها تَزاول مما نعتقد به ، فإنها ليست سواء هباء فى الميزان ، بشرط أن نكون دائماً على درجة عالية من التنظيم فكريا ، الأمر الذى تفتقر إليه الغالبية العظمى منا .

إن درجة الوفاق التى ترضى معظم الرجال والنساء هى مجرد غياب الصدام العنيف فحسب بين أفكارهم وعباراتهم المعتادة المألوفة وبين المجال الضيق للمدركات الحسية التى تُصب حياتهم فى قالبها .

إن الحقيقة النظرية التى يحسب معظمنا أنه ينبغى له أن يبلغها هى من ثم حيازة مجموعة من المسند إليه لا تعارض صراحة مسنداتها . ونحن نحتفظ بها بقدر ما لا نحتفظ بها سواء بسواء ، بإسقاط مسندات إليه ومسندات من حسابنا .

والنظرية عند بعض الناس هيام ووجد تماما كالموسيقى عند فريق آخر . إن شكل التوافق الباطنى يُتابع ويُطلب أبعد بكثير من الخط الذى تقف عنده الأرباح الجانبية .

مثل هؤلاء الناس يؤلفون مذاهب وينسقون وينظمون ويصنفون ويقتاسون وينتهجون وينشئون الجداول الإجمالية ويخترعون النماذج المثالية من أجل الحب الصرف للتوحيد والجمع والضم : وكثيراً ما تبدو النتائج وهى تتوهج « بالحقيقة » للمخترعين ، ولكنها تبدو شخصية ومصطنعة بشكل مفجع فى نظر المشاهدين ، الأمر الذى يبلغ مبلغ القول بأن المعيار النظرى البحت للحقيقة يمكن أن يتركنا فى نفس المأزق بنفس السهولة مثل أى معيار آخر ، وإن أصحاب المذهب المطلق على الرغم من كل مزاعمهم إنما هم فى نفس الوضع ، تقييداً ، مع أولئك الذين يحملون عليهم ويهاجمونهم .

وإنى لعلى وعى تام بأن هذه المقالة حامت وطافت وجالت إلى أبعد مدى . ولكن الموضوع برمته استقرائى واستدلالى ، ثم إن المنطق القاطع لم يكد يصبح « نظاماً » بعد .

إن شبكة صيدى الكبيرة التى طرحتها هى عدم وجود أى بديل مُبيِن محدد بشكل قاطع من قِبل خصمى .

ولعل مما يفضى إلى الوضوح والإبانة أن أجمل وألخص وأنا على وشك الختام ما أفهم أنه النقاط الرئيسية التى يتألف منها المذهب الإنسىّ .

هذه النقاط هي :

١ – أية خبرة ، حسية أو تصورية ذهنية ، يجب أن تطابق الحقيقة الواقعة لكي تكون حقيقية وصحيحة .

٢ – لا تعني الإنسية « بالحقيقة » شيئاً أكثر من الخبرات الحسية والتصورية الذهنية الأخرى التي قد تجد خبرة راهنة معينة نفسها مختلطة بها في الواقع من الأمر(*) .

٣ – تعني الإنسية « بالمطابقة » أو « المشاكلة » الإدخال في الحساب والاعتبار على نحو يكفل الحصول على أية نتيجة مُرضِيَة مغبطة فكرياً وعملياً .

٤ – « والإدخال في الحساب والاعتبار » و « الإرضاء » لفظان لا يسمحان بتعريف أو تحديد قاطع ، فما أكثر الطرق التي يمكن بها إنتاج هذه المطالب عملياً .

٥ – على نحو غامض مبهم وبصفة عامة ، نحن نعتبر حقيقة ما بالاحتفاظ بها في شكل غير معدل بقدر الإمكان . ولكن لكي تكون مُرضِـيـة عندئذ فيجب ألا تتعارض

(*) والمقصود بهذا فقط استثناء الحقيقة ذات النوع « غير القابل للمعرفة » التي لا يمكن إعطاء مستفاد عنها إما حسيّ أو تصوري ذهني . وهي تشمل طبعا أي كمية من الحقيقة التجريبية مستقلة عن العارف .

ومن ثم فإن البراجماتية حقيقية واقعية « معرفيا » في مستفادها .

مع حقائق أخرى خارجها تطالب هى الأخرى أيضاً بالاحتفاظ بها . وكون أننا يجب علينا أن نحتفظ بكل خبرة فى وسعنا وأن نقلل التناقض فيما نحتفظ به إلى الحد الأدنى ، هو تقريباً كل ما يمكن أن يقال مقدما .

٦ ــ إن الحق الذى تتضمنه الخبرة المطابقة قد يكون إضافة إيجابية للحقيقة السابقة ، وقد يتعين على الأحكام الآتية بعد ذلك أن تتطابق معها . ومع ذلك ، فرضياً على الأقل ، فربما كانت صحيحة من قبل . أما براجماتيا فالحقيقة الفرضية والفعلية تعنيان نفس الشىء ألا وهو :

إمكان إجابة واحدة إذا ما أثير السؤال مرة .

الإشـــــراف اللغــوى : حســام عبد العــزيز
الإشـــــراف الفــنــى : حســـــن كـــامــل
التصميم الأساسى للغلاف : أســامــة العـــبــد

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة

مهما تختلف الآراء فى الفلسفة البراجماتية قبولاً ورفضاً، فإن تلك الآراء المختلفة جميعاً؛ لتلتقى عند نقطة يتفق عليها القابلون والرافضون على حد سواء، وتلك هى أن البراجماتية إنما جاءت تعبيراً عن عصرنا العلمى من بعض وجوهه، وإنه ليتعذر - بل يستحيل - على المتعقب لثقافة هذا العصر أن يغمض عينيه عن هذا التيار الفكرى، الذى لم يكد يتفجر ينبوعه على يدى تشارلز بيرس (1839-1914) حتى أخذت روافده تتدفق فى سرعة وغزارة، فأخصبت المطارح المختلفة من دنيا الفكر والثقافة. وإذا كانت دراسة هذا التيار الفكرى أمراً لزاماً على المثقف العام، فهى ألزم للدارس المتخصص فى الفلسفة؛ لأن المذهب البراجماتى بين اتجاهات الفلسفة المعاصرة ليس واحداً منها وكفى، بل هو ركيزة رئيسية تلتف حول أطرافها وأركانها دراسات فرعية كثيرة.

إننا فى هذا الكتاب بإزاء مرجع نفيس أصيل فى ميدان الفلسفة البراجماتية، فهذه الترجمة العربية لابد مالئة فراغاً فى المكتبة الفلسفية عندنا طالما تمنينا أن يُملأ ليجد القارئ العربى بين يديه ما يحتاج إليه من مصادر المعرفة الحديثة.